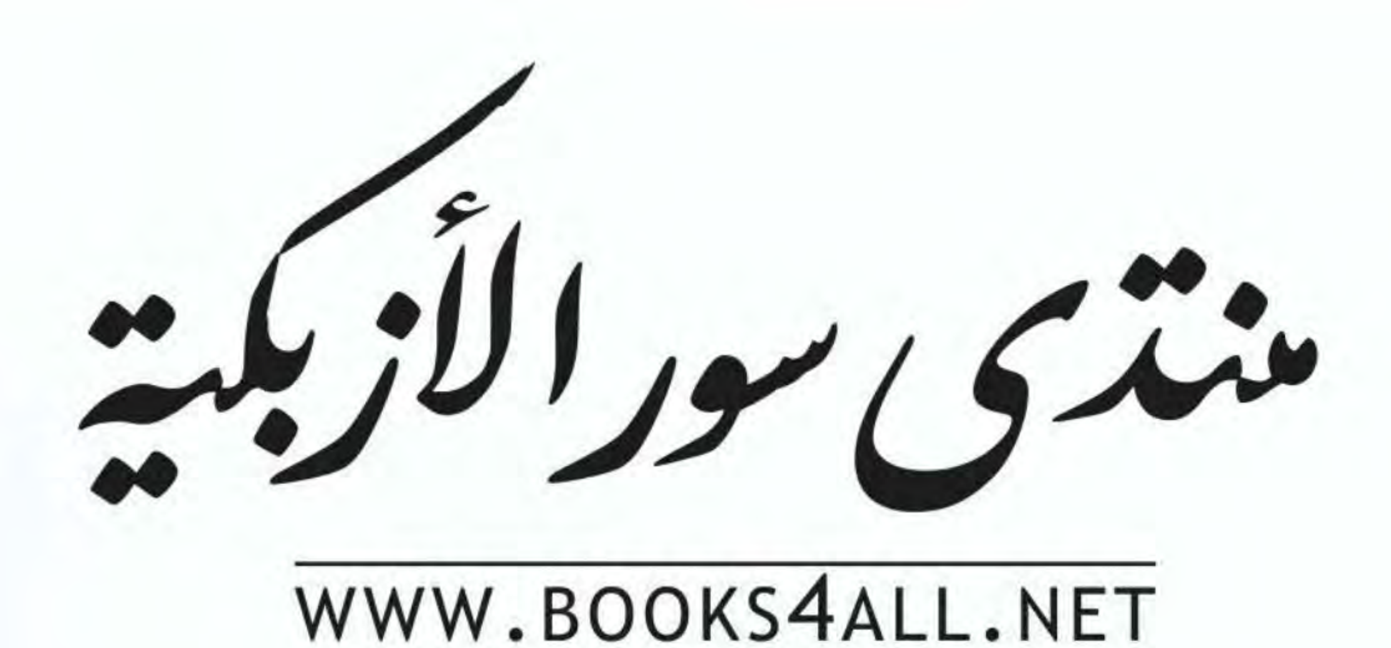


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (٧)

القرآن والنظر العقلي

فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

القرآن
والنظر العقلي

فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل

سلسلة الرسائل الجامعية (٧)

(المنهجية الإسلامية)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ismā'īl, Fāṭimah Ismā'īl Muḥammad.

al Qur'ān wa al naẓar al 'aqli / Fāṭimah Ismā'īl Muḥammad Ismā'īl.

p. 352 cm. 15 x 22½ – *(Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah*; 7)

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 1-56564-020-9 – ISBN 1-56564-021-7 (pbk.)

1. Reason – Qur'anic teaching. 2. Islam and reason. 3. Qur'an and Philosophy

I. Title. II. Series: *Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah* (Herndon, Va.); 7.

BP190.5.R4I86 1992 <Orien Arab> 91-44548

CIP

Printed in the United States of America

by International Graphics Printing Services

4411 41st Street

Brentwood, Maryland 20722 U.S.A.

Tel. (301) 779-7774 Fax (301) 779-0570

القرآن
والنظر العقلي

الطبعة الأولى

١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م

إهـداء

إلى روح والدي .. أسكنه الله فسيح جناته

ووالدتي .. أدام الله في عمرها وعافاها

والى زوجي .. تقديرًا وعرفانًا

والى أبنائي .. حبًّا وتشجيعًا

أهدي هذه الرسالة



المعهد العالمي للفكر الاسلامي

هيرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا

(طه: ١١٣)



﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾

(العلق: ١ ـ ٥)

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨﴾

(النحل: ٧٨)

الفهرس

الفصل الأول

القرآن بين النظر العقلي وطلب العلم والمعرفة

الفصل الثاني

منهج النظر العقلي في القرآن الكريم

الفصل الثالث

دور النظر العقلي في بناء عقيدة المسلم

الفصل الرابع

أثر النظر العقلي في القرآن على الفكر الإسلامي

تصدير

عندما شرع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فتح ملف القرآن العظيم كان الهدف أن تبدأ سلسلة من الدراسات الجادة حول القرآن الكريم يمكن أن تشكل ملف «علوم القرآن المعاصرة» في إطار مشروع إسلامية المعرفة، فإسلامية المعرفة قد أعلنت منذ اللحظة الأولى أنها تعمل لجعل القرآن العظيم والسنة النبوية مصدرين أساسيين للمعرفة الإنسانية والاجتماعية، لا المعرفة الفقهية والمعارف المتعلقة بعالم الغيب والدار الآخرة وحدها، فتلك هي بعض جوانب المعرفة الإسلامية التي يمكن أن يقدمها القرآن المجيد من مكنون آياته، وكريم سوره وفواصله.

فالقرآن العظيم كتاب مجيد مطهر مكنون لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيه نبأ من قبلنا وخبر من بعدنا وحكم مابيننا، لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا يشبع منه العلماء، نزل لهداية الإنسان وبيان مهمته في الخلافة والعمران، وتذكيره بعهده وبيان حدود ائتمانه وإعلان تسخير الموجودات له، وتحديد مسؤوليته التامة عن العمران والعبادة، فهو وعاء منهجيته ومصدر معرفته والهادي له في مهمته. والنظر العقلي وسيلة هذا الإنسان الأساسية لتدبر هذا القرآن والتفكر فيه وفهم آياته وإتقان تلاوته والمهارة في قراءته وتلاوته حق تلاوته، فالنظر العقلي وسيلة العقل الإنساني لترتيب مقدماته وبنائها على مسلمات القرآن الكريم وما جاء فيه ليصل إلى النتائج المطلوبة والغايات المبتغاة، وحين ينبه رسول الله ﷺ لأهمية قراءة القرآن الكريم والثواب المنوط بهذه القراءة على مستوى الكتاب كله أو السورة بجملتها أو الآيات الكاملة المتتابعة، بل على مستوى الحرف، إنما هو تنبيه منه عليه الصلاة والسلام لأهمية التدبر والتفكر والتأمل في آيات الكتاب الكريم، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «تعلموا هذا القرآن فإنكم تؤجرون بتلاوته بكل حرف عشر حسنات، أما أني لا أقول ألم حرف ولكن ألف ولام وميم، بكل حرف عشر حسنات»[1].

---

(١) سنن الدارمي، كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن.

والقرآن الكريم نفسه يُنبِّه رسول الله ﷺ على الريث والأناة في تلقيه واستيعابه. فقال تعالى: ﴿... **ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليك وحيهُ، وقُل رب زدني علمًا**﴾ (طه: ١١٤)، وقال جل من قائل: ﴿**لا تُحرك به لسانك لِتَعْجَلَ به إن علينا جمعه وقرآنه**﴾ (القيامة: ١٦ـــ١٧). فجمعه في الصدور وإقرار معانيه في العقول وتيسير ذكره ووجوب تدبره وظهوره وتكشف أسراره للمتأملين والمتدبرين والمتطهرين وما ينشأ من علم ومعرفة عن ذلك كله، كل أولئك بعض خصائص القرآن وشيء من مزاياه، والتدبر العقلي والنظر العقلي وسيلة من أهم الوسائل للوصول إلى تلك المعارف وارتياد واقتناص تلك المعاني.

ولقد حاول المعهد في إطار تيسير القرآن العظيم للذكر من قبل علماء الاجتماعيات والإنسانيات المعاصرين محاولات عديدة، فعقد جملة من الندوات واستكتب الكثير من العلماء وقام بمحاولة لتشجيع التفسير الموضوعي وتكشيف آيات الكتاب الكريم وتصنيفها على العلوم والمعارف الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، كما استكتب الكثيرين من العلماء مقالات ودراسات في هذا السبيل لتيسير وتبيين أفضل وسائل تعامل علماء الاجتماعيات والإنسانيات مع القرآن الكريم. وذلك لعلمه أنه لا يمكن الوصول إلى منهجية معرفية وفكرية سليمة بعيدًا عن القرآن. ولا يمكن بناء نسق ثقافي إسلامي معاصر من غير رجوع إليه. ولا يمكن الوصول إلى «الأنموذج المعرفي» القادر على إعادة القدرة على الاجتهاد والإبداع بدونه. والاجتهاد والإبداع طرفا الديناميكية التي لا يمكن أن يتحقق الشهود الحضاري لهذه الأمة بدونهما.

والمعهد يدرك ـــ تمامًا ـــ أن الدراسات المطلوبة في هذا المجال تتجاوز التفاسير العصرية، وتتجاوز إعادة كتابة «علوم القرآن» القديمة بلغة عصرية، وتتجاوز عمليات الدفاع عن القرآن العظيم وبيان أفضليته على الكتب السماوية الأخرى إلى محاولة إحياء التحدي به، وتجديد الإعجاز بكريم آياته، لا على مستوى مقاربته بالمكتشفات العلمية المعاصرة بل على مستوى اكتشاف منهجيته المعرفية، وبناء النموذج المعرفي الإسلامي على محكم آياته لتدور عجلة الإبداع المعرفي والاجتهاد الثقافي من جديد فيظهر الهدى ودين الحق، وتعلو كلمة الله على كل كلمة.

ومن أبرز ما صدر في هذا المجال كان كتاب المعهد (**كيف نتعامل مع القرآن**) الذي صدر عن مدارسة وحوار بين الشيخ الجليل محمد الغزالي والأستاذ عمر عبيد حسنة، كما تبنى المعهد كذلك مجموعة من الدراسات وروَّج لها مثل «**القرآن والعلم**»

للدكتور عماد الدين خليل و «**القرآن ومعرفة الطبيعة**» للدكتور مهدي كلشاني. وهو قيد الإعداد لطبعة المعهد، و «**القرآن في الإسلام**» للسيد محمد حسين الطباطبائي وهو قيد الطبع كذلك، و «**منهجية القرآن المعرفية**» للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد وهو في طريقه إلى الإصدار. وقد أثارت هذه الدراسات والمحاولات مجموعة كبيرة من القضايا المتعلقة بالقرآن العظيم يمكن أن تشكل دراساتها قاعدة أساسية لبناء وتجديد «علوم القرآن»، ويمكن أن يجد فيها الباحثون في «علوم القرآن» موضوعات بكرًا وموضوعات شديدة الأهمية لتجديد التحدي بالقرآن العظيم والكشف عن الوجوه الجديدة لإعجازه. فالقرآن العظيم كتاب لا كالكتب السماوية الأخرى، ومعجزة لا كالمعجزات، هو كلام الله الحي القيوم تَنَزل به جبريل بلفظه العربي على قلب محمد ﷺ بأمر الله تعالى، وتلقاه خاتم النبيين ﷺ كما هو بلفظه، ونقله إلى الناس كما تلقاه، وبيّنه بالمنهج الذي أمره الله تعالى أن يبينه به، فبلّغه كما أنزل عليه، ونقله كما أقره الله جل شأنه في قلبه، وتلاه كما أوحى إليه، وعلّمه بنفس المنهج الذي أُمر باتباعه في تعلُّمه، فعلّمه بالقول وعلَّمه بالعمل حتى زكت به النفوس وطهرت القلوب وتألقت العقول وربت الأفئدة. فهو معجز بلفظه ونظمه وأسلوبه وهدايته وتأثيره وعلومه وتزكيته وتطهيره وتربيته وتعليمه وما في آياته من علم بالغيب الماضي والحاضر والمستقبل. وسلامته من أي نوع من أنواع الاختلاف أو التناقض أو التضاد أو التنافي، وما اشتمل عليه من علوم ومعارف لا يزيدها الزمن والكشف العلمي إلاّ رسوخًا وقوة ودلالة على أنه من لدن حكيم خبير، فهو التحدي الإلهي الدائم الذي ينبه البشر إلى القدرة الإلهية المطلقة، والطاقة البشرية المحدودة، ورسول الله ﷺ نفسه داخل في التحدي، مشمول «بالاعجاز»، فما كان باستطاعته ﷺ أن يأتي بسورة من مثله لا بكسبه ولا بمواهبه ولا بعلومه ولا معارفه: ﴿**وإذا تُتلى عَليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا أئتِ بقرآن غير هذا أو بدِّله قُل ما يكونُ لي أن أُبَدِّلهُ من تلقاء نفسي إن أتبعُ إلاَّ ما يوحى إلَيّ إنّي أخافُ إنْ عَصيتُ ربِّي عذابَ يومٍ عظيم. قُل لو شاءَ الله ما تَلَوْتُهُ عليكم ولا أدراكُم به فقد لبثت فيكم عمرًا من قبله أفلا تعقلون**﴾ (يونس: ١٥ــ١٦)

فإذا بحثنا عن رعاية القرآن العظيم «للعقل والفكر والنظر العقلي» نستطيع أن نقول: إن البشرية ما عرفت في قديمها أو حديثها من كتاب سماوي أو وضعي أشاد بالعقل، وحض على الحفاظ عليه، وأحاطه بسائر الضمانات التي تهيئه لأداء دوره على

أفضل وجه وأكمله كالقرآن العظيم، فأنت تقرأ قاموس الكتاب المقدس، فلا تجد فيه كلمة (العقل)، ولا ما في معناها من أسماء هذه الفطرة البشرية التي فضل الله الإنسان بها على جميع أنواع هذا الجنس الحي كاللب والنهى، لا لأن هذه المادة لم تذكر في كتب العهدين مطلقًا، بل لأنها لم ترد فيها أساسًا لفهم الدين ودلائله، والاعتبار به، ولأن الخطاب بالدين موجه إليه، وقائم به وعليه، وكذلك الأمر فيما يخص مصطلحات التفكر والتدبر والنظر في العالم التي هي أعظم وظائف العقل.

أما ذكر العقل باسمه وأفعاله في القرآن الحكيم فيبلغ زهاء خمسين مرة. وأما ذكر أولي الألباب، أي: العقول، ففي بضع عشرة مرة، وأما كلمة أولي النهى (جمع نُهية بالضم كغرفة) أي: العقول فقد جاءت مرة واحدة في آخر سورة طه.

وأكثر ما ذكر فعل العقل في القرآن قد جاء في الكلام على آيات الله، وكون المخاطبين بها، والذين يفهمونها، ويعتدون بها هم العقلاء، ويراد بهذه الآيات في الغالب آيات الكون الدالة على علم الله ومشيئته وحكمته ورحمته، كقوله تعالى: ﴿**إنَّ في خلقِ السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابةٍ وتصريف الرياح والسَّحاب المُسخر بين السماء والأرض لآياتٍ لقوم يعقلون**﴾ (البقرة: ١٦٤)

وهذا البحث الذي نقدمه سبق للأخت الباحثة فاطمة محمد اسماعيل أن تقدمت به لنيل درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة عين شمس وهو عملٌ متميز، يُعتبر من الإضافات الثرية إلى ملف «القرآن العظيم». وقد حَظِيتُ بفحص وتقريظ شيخنا الجليل الشيخ محمد الغزالي الذي أكّد حفظه الله على نشره وتعميم فوائده.

نسأل الله أن ينفع المسلمين به، وأن يجزي صاحبته خير الجزاء، إنه سميع مجيب.

د. طه جابر العلواني

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هرندن ، فيرجينيا

جمادى الآخرة ١٤١٣هـ

ديسمبر ١٩٩٣م

تقريظ

هذا الكتاب جاء في أوانه، جاء مدداً من أمداد الخير التي تدعم رسالتنا، وتردّ عن الإسلام عداوات لا ينقطع زيفها، لقد شعرت بأن مستشرقين كثيرين؛ ووكالات أنباء؛ ونفرًا من ذوي الجراءة على الحق؛ اتصلت كتاباتهم عن الإسلام وجموده، وعن المسلمين وتخلّفهم، وزعموا أن الأمة الكبيرة تزحم أرجاء العالم الثالث؛ لأنها لا تزال تتلو كتابها، وتتشبث بتعاليمه، وتتجه مع إشاراته في عصر النور والتقدّم وغزو الفضاء! وأنه لن ينجو بها من هذا الوضع الذميم إلّا أن تهجر تراثها؛ وتترك هذا القرآن مع الماضي الذي انتهى، وتسبح مع تيارات الفكر الجديد لعلها تنجو..!.

وهذا الغزو الثقافي الذي يتهم ديننا؛ ويستطيل في أعراضنا ظهير شرير للغزو العسكري الذي اجتاح بلادنا يومًا، ثم ربطنا وراء عربته نكدح له؛ ونعيش طوع بنانه. والأقلام التي تتعرّض لديننا بالشر؛ ليست أقلام علماء يبحثون عن الحقيقة، وإنما هي أقلام سماسرة؛ ترتزق من خدمة الأهواء، وتساعد الاستعمار الخبيث على بلوغ أهدافه...

وإني أحسّ الحزن الشديد لأن المسلمين أعانوا على أنفسهم، وأغلقوا أجفانهم عن رؤية ما في كتابهم من نور فضلّوا وأضلّوا..

والمسلمون الذين يتحرّكون الآن كي ينتظموا في ركب الحضارة العالمية

لن يجديهم حراكهم هذا ما لم يعرفوا حقيقة كتابهم، ومدى ما قدّم للعقل الإنساني من عون؛ وللقلب الإنساني من طهر..

إن الوحي الإلـهي حياة جديدة توقظ العقل الغافي، وتلهمه كيف يعرف الكون، ويعرف من آياته وأسراره عظمة خالقه الذي أبدعه من عدم..

وصاحب الرسالة ـ كما أمره الله ـ يقول للناس «قل: إنما أعظكم بواحدة، أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكّروا..» ويسائل الغافلين «أولم ينظروا في ملكوت السمٰوات والأرض؛ وما خلق الله من شيء...» البحث مطلوب في كل شيء، الوعي الإنساني يجب أن يتصل بكل ما حوله ليعرفه، ويعرف من خلاله: مَنْ ربّه؟ **﴿أوَمن كان ميتاً فأحييناه، وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس؛ كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها..﴾** (الأنعام: ١٢٢).

إن الإيمان كما صنعه القرآن انفتاح على الزمان والمكان، على الدُّنيا والآخرة، على الغيب والشهادة، ومن هنا جاء هذا التقابل المثير بين المؤمنين وغير المؤمنين في قول الله تبارك اسمه: **﴿وما يستوي الأعمى والبصير؛ ولا الظلمات ولا النور، ولا الظلّ ولا الحرور، وما يستوي الأحياء ولا الأموات﴾**. (فاطر: ٢٢).

ولست أعرف كتابًا سماويًا ولا أرضيًا لفت العقل إلى وظيفته والإنسان إلى غايته، وجعل قضايا الوجود الكبرى تطرح على بساط البحث؛ ليختار المرء بعدها الحق، بعد استبانة أدلته؛ وينصرف عن الباطل بعد انكشاف غيمته...
أقول: لست أعرف إلّا القرآن الكريم وحده هو الذي أرسى هذه الدعائم، وأوضح تلك المعالم **﴿أم اتّخذوا آلهةً من الأرضِ هم يُنْشِرون، لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللّهُ لفسدتا، فسبحان اللّهِ ربِّ العرش عما يصفون، لا يُسْأل عما يفعلُ وهم يُسْألون، أم اتخذوا من دونه آلهةً قل هاتوا بُرْهانكم هذا مَن معي وذكر من قبلي..﴾** (الأنبياء: ٢١ـــ٢٤).

هاتوا برهانكم! من هذا المنطلق بدأ عرض الإيمان وغرسه، وبدأ تكوين أمة تحترم الحقّ وتبسط أدلته، وبدأ تكوين حضارة تعتز بالبحث العقلي،

وتزدري التعصّب والتقليد، وتتحرّك دائماً صوب الأفضل والأصدق!.

أليس غريباً بعد ذلك أن يوجد مستشرقون أفاكون يتهمون الوحي الأعلى بأنه قيد على العقل؟ ويهاجمون القرآن الكريم بضراوة منكرة؟ ثم أليس أشد من ذلك غرابة أن يوجد إسلاميّون ينادون بنهضة ليس للعقل فيها مكان الصدارة، ويحسبون الدين بضعة آراء أو مراسم انحدرت إلينا من عصر الاضمحلال العقلي في تاريخنا الطويل؟.

ما أشد الغربة التي يعاني منها الحقّ.. وما أكثر الأعباء المفروضة على حماته..! من أجل ذلك فرحت بكتاب السيدة فاطمة إسماعيل، وأرجو أن يأخذ مكانه في المكتبة العربية، فهو بما استوعب من حقائق، وساق من دلائل جدير بالحفاوة.

والمؤلّفة انتفعت بأغلب ما كتب في هذا الموضوع، موضوع القرآن والنظر العقلي، ولخصته بوفاء، وساقت الأفكار مسلسلة مرتبة، واعتمدت على الإحصاء والاستقراء لا على الإثارة العاطفية، وتستطيع أن تأخذ فكرة جيدة عن الموضوع كله بعد التأمّل في فصوله الأربعة...

ولما كنت واحدًا من المشتغلين بقضايا الفكر والدعوة، فقد عناني أمران: أولهما الصدق في وصف الواقع العقلي لشتى المدارس الإسلامية دون تحيُّف أو محاباة.

والآخر اكتشاف أواصر القربى بين هذه المدارس؛ ومواضع التماسّ والالتقاء بين الأقوال المختلفة؛ مما يجعل الخلاف بينهما لفظيًا، كما يعبّر العلماء..

وهذا منهج سبق إليه الشيخ الإمام محمد عبده، عندما كان يسُوق في كتابه رسالة التوحيد؛ مذهب الاعتزال ومذهب أهل السنّة، ثم يكشف أن التناقض بينهما موهوم، وأن كلا الفريقين لو اطلع على وجهة نظر الآخر؛ أو الزاوية التي يلتقط منها الصورة؛ ما كان بينهما نزاع..

فبعد عرض لوجهتي نظر الغزالي وابن تيمية؛ في قضية العقل والنقل؛

تقول: «مهما يكن من اعتراض ابن تيمية على الرأي السابق ـ رأي الغزالي ـ فإن الجهة التي ينظر إليها كل من الطرفين مختلفة، حيث نجد ابن تيمية ينظر إلى ثبوت الشيء في ذاته، بصرف النظر عن علمنا به أو عدم علمنا، على حين ينظر الغزالي إلى الموضوع من جهة الانتفاع والاهتداء والوسيلة المستخدمة ليعرف العقل الشرع».

ونحن محتاجون إلى عقل يجمع، لا إلى عقل يفرّق، نحن لا نستفيد من نصرة رأي على آخر إذا أمكنت معرفة الملابسات التي تكتنف كل رأي وتحدد مساحته الفكرية.

إن ابن حزم في كتابه المحلّى ظاهري نصّي شديد التزمّت، بينما هو في كتبه الأخرى صاحب عقل جوّاب وفكر فسيح، والمعلّق القاصر يظلم الرجل حين لا يعرف عنه إلاّ مذهبه في فقه الفروع...

والغزالي وابن تيمية رجال صنعهم الإسلام، وهم من آيات اللّه في الفقه والأصول، ومقارنة الأديان، ومجادلة الفلاسفة، ولكن لكل منهما ملامحه الخاصة به.

واختلاف الشخصيات لا يجوز أن يتحول إلى اختلاف في فهم الإسلام ذاته، ولا يقدر على تعرّف المواقع وتبيُّن الأفكار إلاّ خبير بالإسلام وسعته، والأشخاص ومنازعهم الخاصة.

وإنه لمما يبعث على الضحك أن ابن تيمية دخل السجن لفتاواه في عدم قضاء الفوائت، وعدم وقوع الطلاق بالثلاث، ومسائل من هذا القبيل، أما كتابه في درء تعارض العقل والنقل، أو استحالة الخلاف بين النقل الصريح والعقل الصحيح فلا يلتفت إليه..

وكذلك نعجب لأن أخطاء الغزالي في رواية بعض الأحاديث الواهية؛ أزرت ـ لدى البعض ـ بكتابه «إحياء علوم الدين» وهو من أمّهات الكتب، في علوم التربية والنفس، والفقه والتوحيد..

في عصرنا هذا يوجد هدّامون يدخلون ميدان الثقافة الإسلامية لينصروا

مذهباً على مذهب، ويوجد مؤلّفون أولو بصيرة يوثّقون حبالهم أولاً بكتاب الله وسنّة رسوله، ثم يتعاملون مع الرجال والأفكار على نحو مشرف، ويعرضون الإسلام عرضاً نقياً من الزيغ؛ بعيدًا عن الهوى..

وإنه ليسعدني هذا الجهد المبارك الذي يقوم به معهدنا الطالع المعهد العالمي للفكر الإسلامي لتقديم الزاد الفكري والثقافي النقي لأبناء أمتنا، وتبنيه لكل جهد طيب يبذل في هذا السبيل، وتشجيعه للباحثين والعلماء لتناول هذه الموضوعات الهامة سائلاً العلي القدير أن يبارك في هذه الجهود وينفع.

كما أنه ليسرني أن أقدم هذا الكتاب النافع الصادق ليخدم الدعوة الإسلامية والفكر المستنير، والثقافة الإسلامية النقيّة. والله وليّ التوفيق.

محمد الغزالي

القاهرة ١٨/ المحرم/ ١٤١٢هـ

الموافق ٢٧/ تموز- يوليو/ ١٩٩١م

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله... اللهمّ صلّ وسلِّم على النبيّ الرسول الكريم، الداعي إلى الخير الأعظم، محمد بن عبد الله ـ رسول الله وخاتم النبيين، الذي بعثته في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويزكّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين... وأنزلت عليه الذكر ليبيِّن للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكّرون، وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين... وبعد:

القرآن الكريم بحر العلم، ومعدن الحكمة، ومنبع المعرفة، والمسلم مأمور بتدبر القرآن ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآنَ أم على قُلُوبٍ أقفالُهَا﴾[1] وصدق رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حيث يصف القرآن في حديث أخرجه الترمذيّ والدارمي وغيرهما عن طريق الحارث الأعور عن علي قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «ألا انها ستكون فتنة، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء، ولا

(١) محمد/ ٢٤.

يخلق عن كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته حتى قالوا: إنا سمعنا قرآنًا عجبًا يهدي إلى الرشد فآمنّا به، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدِيَ إلى صراط مستقيم»[٢].

ولقد شاءت الإرادة الإلهية أن تكون معجزات الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ أنواعاً، فكانت المعجزات قبل مبعث محمّد صلّى الله عليه وسلّم معجزات ماديّة محسوسة محصورة في مكانها وزمانها وأشخاص من شهودها، فلا حياة لها في غير اللحظة التي ظهرت فيها، أمّا المعجزة القرآنية فهي نوع آخر من المعجزات مختلف عما سبقه.. فهو شيء قائم بذاته، ثابت باقٍ، لا يدرك خرقه للعادة بالحسّ، بل بالنظر العقلي والدراسة والفحص، إذ أنه معجزة عقليّة مناسبة للرسالة الخاتمة ومتمشية مع ما تتطلبه الدعوة الإسلامية من دوام وصلاحيّة لكل زمان ومكان.

لقد جاء خطاب القرآن موجهًا للعقل ونهج في ذلك منهجًا أساسه وقوامه النظر العقلي والتدبّر والتبصّر وإعمال الفكر... إلخ، ومن مستلزماته ترك الجمود والتقليد وذم الهوى واجتناب الظنّ.

وليس في القرآن آية من آياته تخلو من إشارة دالة أو لمحة موحية للعقل الإنساني تدلّه وترشده إلى العلم والمعرفة إلى الحد الذي جعل كثيرًا من العلماء يعتبر النظر العقلي وأدلّته التي أشار إليها القرآن وجهًا من وجوه إعجازه.

والحقّ أن القرآن نقطة تحوّل حاسم، لا في تاريخ الدين والحضارة

---

(٢) يقول ابن المرتضى اليماني (٧٧٥هـ ـ ٨٤٠هـ) إنّ هذا الحديث الجليل قد رواه السيد الإمام أبو طالب عليه السلام في أماليه بسند آخر من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بنحوه، ورواه أبو السعادات ابن الأثير في جامع الأصول من طريق ثالثة، من حديث عمر بن الخطاب، ولم يزل العلماء يتداولونه، فهو مع شهرته في شرط أهل الحديث متلقى بالقبول عند علماء الأصول، فصار صحيح المعنى في مقتضى الاجماع والمنقول والمعقول.

راجع أبا عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير، **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة أولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص ١٥.

الدينيّة فحسب بل أيضًا في تاريخ الفكر والعلم بالمعنى الديني والعلمي والفلسفي، وذلك لاحتواء القرآن على المبادىء والسُّنن التي تمثل الضوابط والمنطلقات الإلٰهية للعلوم والمعارف الإنسانية على النحو الذي يجعل الوحي مع الوجود مصدرًا ومنطلقًا للعقل الإنساني في هذه المعارف والعلوم.

وقد بدأ النظر العقلي والتفكير والبحث وإثارة الأسئلة منذ الأيام الأولى لنزول القرآن وما نشأ عن آياته من يقظة فكرية، وعلى أساس من تعظيم القرآن للعقل والعلم والمعرفة، ورفعِه لشأن العلماء، وأيضاً على أساس ما اشتمل عليه القرآن من فكرة الحق ومن أصول النظرة إلى الكون، أقبل المسلمون على النظر والتفكّر والتبصّر والتدبّر الذي جعله القرآن أساس الإيمان، وكان كذلك أساس بناء الحضارة الإسلامية فالنظر العقلي الذي دعا إليه القرآن الكريم لم يكن نظرًا مجردًا، بل كان وسيلة لهدف وغاية هي نفسها الغاية من وجود الإنسان على هذه الأرض، فقد علّمنا القرآن أن جميع الموجودات لم تخلق عبثاً أو باطلاً بل لغاية، قال تعالى:

﴿ وما خَلَقنا السماءَ والأرضَ وما بَينهُمَا باطلاً ذلِكَ ظنُّ الذين كَفَرُوا فويلٌ للذينَ كفروا مِنَ النَّارِ ﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿ وَمَا خَلَقنَا السماءَ والأرضَ وما بَينهُمَا لاَعِبِينَ لو أَردنَا أن نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخذناهُ مِن لَدُنَّا إنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾[٤].

والإنسان هو محور اهتمام القرآن، فالقرآن الكريم كلّه إما حديث إلى الإنسان أو حديث عن الإنسان، ولا غرابة في ذلك، فالإنسان قد جعله اللّٰه خليفته في الأرض وفضّله على سائر المخلوقات، وميّزه بالعقل والإدراك، وحَمَّله أمانةَ عمارة الأرض وصنع الحضارة فيها، والإنسان بذلك مسؤول عن

---

(٣) ص/ ٢٧.
(٤) الأنبياء/ ١٦ - ١٧.

استخدام وسائل الإدراك العقليّة والحسيّة:

﴿ إنَّ السَّمعَ والبَصَرَ والفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عنهُ مَسؤُولاً ﴾[٥].

فجاء النظر العقلي في القرآن لغاية هي:

- بناء العقل البشري بناءً سليمًا عن طريق التفكير الصحيح طبقًا للمنهج القويم الذي جاء به القرآن الكريم.
- إدراك أسرار الموجودات عن طريق دراسة حقائق الأشياء دراسة علمية دقيقة شاملة كل جوانب الحياة.
- الإيمان بوجود خالق مدبِّر حكيم، وإخلاص العبودية له في كل حركة من حركات الحياة.
- وإقامة الحياة في الأرض على أُسس من الحقّ والعدل الأزليين الكامنين في بنية الكون وبنية الحياة.

وقد حار خصوم الإسلام في شأن النهضة الإسلامية التي غيَّرت صورة العالم وحوّلت مجرى التاريخ وعندما استيقن هؤلاء إلى أن سبب ذلك هو الدين الإسلامي والقرآن الكريم الذي هو دستور المسلمين جميعًا ومصدر عقائدهم وتشريعهم وأخلاقهم وسر تقدمهم ورقي حضارتهم، وطّدوا العزم على محاربته بمختلف الوسائل ومن أبرز هذه الوسائل تشكيكهم في القرآن ذاته، والحق أن رأي هؤلاء الخصوم وشبهاتهم حول القرآن لم تكن جديدة، بل لقد أثار ذلك - من قبل - يهود المدينة ومشركو قريش والزنادقة والملاحدة في عصر الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، وقد كان القرآن خيرَ سجل لهذه الشبهات جميعها وتفنيدها والردّ عليها بالحجّة والبرهان العقلي، لذلك استمر التنزيل المكّي ثلاثة عشر عامًا أو أكثر أو أقل يدعو ويستنفر العقول إلى فهم حقيقة الألوهية وحقيقة الوجود وما وراءه من أسرار وحقيقة الإنسان والغاية من وجوده وذلك في منهج عقلي بالغ وبراهين عقلية ساطعة.

---

(٥) الإسراء/ ٣٦.

وفي الوقت الحاضر يزعم غلاة المستشرقين[٦] أن القرآن يعوق النظر العقلي الحر، بما يشتمل عليه من تعاليم جامدة وتشريعات صارمة. تحدّ من الانطلاق في مجالات العلم والمعرفة، وتمسك خصوم الإسلام بهذه المقولة المزعومة خاصة ونحن نرى التخلّف يخيم على العالم الإسلامي في الوقت الذي تتلاحق فيه التطورات العلمية والفكرية والحضارية في مناطق العالم المتقدِّم.

فهل حقًا أن القرآن يعوق النظر العقلي وهل يشد أتباعه إلى التخلّف ويشكّل عائقًا أمام التقدم العلمي والتطوّر الحضاري؟.

والبحث يردّ على هذه المزاعم ردًا قاطعًا.

وقد قمت بتقسيم هذا البحث إلى تمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

التمهيد:

تناولت فيه مصطلحات البحث من الناحية الموضوعية وشملت ثلاثة مفاهيم رئيسية طبقًا لعنوان الرسالة وهي: القرآن، والنظر، والعقل، فبدأت بـ «القرآن» في اللغة والاصطلاح، ثم تناولت مصطلحات الموضوعات الخاصة بالقرآن والتي تناولتها في البحث وهي: المحكم والمتشابه، والغيب، والتأويل.

ثم تكلمت عن النظر وما يتعلق به من مصطلحات وهي: الاستدلال - التبصّر - التدبّر - التفكّر - وأيضًا: العلم والمعرفة، والخبر، والاجتهاد، والفقه، والتقليد، والظن، والهوى، واليقين.

ثم تناولت العقل في اللغة وفي الاصطلاح عند بعض المتكلمين والفلاسفة، وختمت هذا التمهيد بالحديث عن مرادفات العقل - كما وردت في

---

(٦) Tennemann. G. **Manuel de l'Histoire de la Philos.** Trad. Franc. Par. V. Causin, Paris, 1899.
Munk. **Mélanges de Philosophie Juive et Arabe,** Paris, 1955.

القرآن ـ مثل: الحجر، والحلم، والنهى، واللبّ، والقلب.

وقد فضلت عمل هذا التمهيد عن مصطلحات البحث لكي تساعد القارىء على إدراك معنى هذه المفاهيم قبل الدخول في صميم البحث.

الفصل الأول: القرآن بين النظر العقلي وطلب العلم والمعرفة:

وتناولت فيه مبحثين، **الأول**: خاص بالدعوة الصريحة للنظر العقلي في القرآن الكريم، فبدأت بالحديث عن العقل في القرآن، والمعنى المقصود باستخدام العقل كما ورد في القرآن، واستعرضت الآيات التي تشير إلى معنى العقل واستخدامه وعددها، وقسمتها إلى خمسة وجوه وهي:

(١) آيات يحثّ فيها القرآن على إعمال العقل كملكة فطرية.

(٢) آيات تشير إلى وظائف العقل وتوجيهه وشملت الآيات التي تدعو إلى النظر والتبصّر والتدبّر والتفكّر والاعتبار والتفقّه والتذكّر.

(٣) آيات تخاطب أصحاب العقول الرشيدة (أولي الألباب).

(٤) آيات تذمّ الذين لا يعقلون.

(٥) آيات تشير إلى مرادفات العقل في القرآن الكريم.

أمّا المبحث **الثاني** من هذا الفصل فجاء خاصًا بطلب العلم والمعرفة كثمرة وغاية من الغايات الرئيسيّة للنظر العقلي في القرآن الكريم، وأشرت فيه إلى مادة العلم ومشتقاته في القرآن، وتناولت الفرق بين لفظ «العلم» ولفظ «المعرفة» في القرآن، وذكرت وسائل تحصيلها وكذا مراحل كسب المعرفة ودرجات اليقين بَدْءًا بمرحلة الجهل وانتهاءً بمرحلة اليقين، كما أشرت إلى درجات اليقين كما جاءت في القرآن الكريم وهي: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، هذا بالإضافة إلى الحديث عن أنواع المعرفة والتي شملت:

المعرفة الخاطئة والمعرفة الظنية والمعرفة الحقيقيّة اليقينية، ثم ختمت هذا المبحث بالحديث عن موضوعات المعرفة.

الفصل الثاني: منهج النظر العقلي في القرآن الكريم:

واحتوى هذا الفصل على خمسة مباحث:

الأول: خاص بمنهج القرآن في إزالة العوائق التي تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته وشمل: ذم التقليد، واجتناب الظنّ، وذم الهوى، وهذه مستلزمات وأسس لا بدّ منها لكي يسير العقل في طريقه نحو الجانب (الثاني) من المنهج الخاص بالاستدلال العقلي، وقد بيّنت في هذا الجانب طرق الاستدلال العقلي كما جاء في القرآن وهي: الاستدلال بالتشبيه والأمثال، الاستدلال بالتجزئة، وبالتعميم ثم بالتخصيص وبالتعريف وبالمقابلة، وبالقصص القرآني، وبالجدل والمناظرة، وهذا الأخير شمل طرقاً عديدة منها: السبر والتقسيم، والتحدي، والقول بالموجب، والتسليم، والإسجال، والانتقال في الاستدلال، والمناقضة، ومجاراة الخصم لتبيّن عثرته.

وقد ناقشت في المبحث (الثالث) الاستدلال الاستقرائي في عالم الكونيات وذكرت في المبحث (الرابع) دور النظر العقلي في إثبات الغيبيات، ولم يفتني في هذا المقام ـ في المبحث (الخامس) ـ توضيح حقيقة العلاقة بين الاستدلال القرآني والاستدلال اليوناني، وأبرزت فيه الفروق التي يمتاز بها المنطق القرآني عن المنطق اليوناني من حيث: الصورة، والشكل، والأسلوب، وحقيقة الصدق واليقين.

الفصل الثالث: دور النظر العقلي في بناء عقيدة المسلم:

واحتوى هذا الفصل على أربعة مباحث رئيسية:

المبحث الأول: خاص بدور النظر العقلي في تأكيد الوجود الإلٰهي، وركزت فيه على دليل الخلق ودليل العناية، لما رأيت فيهما من أهمية كبرى في هذا الصدد.

المبحث الثاني: خاص بدور النظر العقلي في إثبات وحدانية اللّه، وأبرزت فيه الأدلّة العقلية على وحدة الخالق والوحدانية في العبادة، ولم يفتني في هذا الصدد عرض شبهات مشركي اليهود والنصارى حول الألوهية ورد القرآن عليهم بالحجج والبراهين العقلية.

المبحث الثالث: خاص بدور النظر العقلي في إثبات رسالة محمد صلّى اللّه عليه وسلّم، وقد عالجت ذلك الموضوع بإبراز ثلاثة أمور استخلصتها من القرآن الكريم تثبت للعقل الصحيح صدق الرسالة الخاتمة، وهي:

(١) الدعوة إلى التفكير في المعجزة ذاتها وهي القرآن الكريم.

(٢) الدعوة إلى التفكير في شخصية الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، نشأته ـ ثقافته ـ أخلاقه. . . إلخ.

(٣) الدعوة إلى المقارنة الموضوعية بين ما أُنزِل على محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم وما أنزِل على الأنبياء السابقين.

المبحث الرابع: والأخير في هذا الفصل وهو دور النظر العقلي في إثبات البعث والجزاء الذي لا يصح إيمان المسلم ولا تستقيم عقيدته إلاّ باليقين به يقيناً لا يرقى إليه ريب أو شكّ، فذكرت طرق الاستدلال العقلي للبعث والجزاء كما وردت في القرآن وهي: الاستدلال بالنشأة الأولى على الثانية، وبإحياء الأرض الميتة، وبخروج الشيء من ضده، وبالأعلى على الأدنى، وبتوجيه النظر إلى قدرة اللّه وعلمه، وبحصول اليقظة بعد النوم، وأخيرًا الاستدلال بأن حكمة اللّه وعدله يقتضيان وجوب البعث.

وفي ختام هذا المبحث عرضت موقف بعض فلاسفة الإسلام من أمر المعاد، هل هو معاد للبدن فقط؟ أو للروح فقط؟ أو للبدن والروح معًا؟ وهل يعاد البدن بعينه كما كان في الحياة الأولى؟ أم يعاد بدن جديد مركب من عناصر أخرى مماثلة؟.

الفصل الرابع: أثر النظر العقلي في القرآن على الفكر الإسلامي:

واحتوى على أربعة مباحث:

في المبحث (الأول) بدأت بالحديث عن البواكير الأولى للحركة العقليّة الإسلامية التي بدأت في عصر مبكّر جدًا ـ منذ نزول القرآن على النبي صلّى اللّه عليه وسلّم، وأبرزت كيف كان هذا العصر أكثر العصور نقاشًا وجدالاً وأخذًا وردًّا ونظرًا واستفسارًا وذلك لما فرضته طبيعة هذا الدين الجديد، وكان ذلك ردًّا على من يرى أن المسلمين في أوّل عهدهم بالإسلام قد شغلتهم الحروب عن التفكير العقلي، وأشرت في هذا الجزء إلى مبدأ الاجتهاد الذي فتح أمام العقل بابًا واسعاً في استنباط الأحكام الشرعيّة.

وفي المبحث (الثاني) تحدثت عن دور النظر العقلي في فهم المتشابه من القرآن، هذه القضية التي رأى البعض أن الخلاف حولها هو الذي أدّى إلى علم الكلام وتطرقت إلى التأويل وموقف السلف والخلف منه.

وفي المبحث (الثالث) تكلمت عن العلاقة بين العقل والنقل عند بعض متكلمي الإسلام، هذه القضية الهامة التى شغلت الفكر الإسلامي وعُنِيَ بها المتكلّمون، وأبـرزت موقف المتكلم المسلم من هذه القضية وركزت على موقف المعتزلة والأشاعرة والظاهريّة من هذه القضية.

وفي المبحث الأخير (الرابع) تناولت قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند بعض فلاسفة الإسلام، وهذه القضية شغلت فلاسفة الإسلام جميعهم بدءاً بالكندي إلى ابن رشد، وأظهرت ما قصده الفلاسفة المسلمون من محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهل حقًا يمكن أن يصل الفيلسوف بعقله إلى مثل الحقائق المنزلة على النبي صلّى اللّه عليه وسلّم؟.

وتضمنت **الخاتمة** أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث.

ومن خلال هذا الجهد المتواضع عشت مع آيات القرآن الكريم كما لم أعش معها من قبل، وأردت به خدمة الحقيقة العلمية، وإبراز جانب إسلامي هام، وهو جانب النظر العقلي في القرآن الكريم، وأدعو اللّه تعالى أن أكون قد وفّقت لما قصدت إليه، واللّه من وراء القصد واللّه يهدي إلى سواء السبيل.

تمهيد - مصطلحات البحث

القرآن الكريم

معنى لفظ «قرآن» في اللغة[1]:

هو مصدر مرادف للقراءة. ذلك أن «قرأ» تأتي بمعنى «جمع»، والقراءة هي ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل. والقرآن في الأصل كالقراءة، مصدر قرأ قراءة وقرآناً، قال تعالى: **﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فإذا**

---

(1) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٠م، جـ ١، ص ٢٧٧.
- السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن**، مطبعة البابي الحلبي، ط ٤، ١٩٧٨م، جـ ١، ص ٦٧ - ٦٨.
- د. محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، جـ ١، ص ١٤.
- د. محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم**، دار القلم، الكويت، ط ٢، ١٩٧٠م، ص ١٣.
- د. محمد حسين الذهبي، **الوحي والقرآن الكريم**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٣٣.
- الإمام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط١٤، ١٩٨٧م، ص٤٧٠.
- محمد علي الصابوني، **التبيان في علوم القرآن**، دار عمر بن الخطاب، الاسكندرية ط ١، ١٩٧٠م، ص ١٠.
- مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٣، ص ١٤.

قرأناهُ فَاتَّبِعْ قُرآنهُ﴾[2] أي قراءته.

فهو مصدر على وزن «فعلان» بالضم كالغفران والشكران. ثم نُقل من هذا المعنى المصدري وجُعل اسمًا للكلام المعجز المنزل على النبي صلّى اللّه عليه وسلّم من باب إطلاق المصدر على مفعوله.

ويطلق بالاشتراك اللفظي على مجموع القرآن، وعلى كل آية من آياته، فإذا سمعت من يتلو آية من القرآن صح أن تقول إنه يقرأ القرآن. **﴿وإذا قُرِىءَ القرآنُ فاستَمِعوا لهُ وأَنصِتُوا﴾**[3].

«القرآن» في الاصطلاح:

«هو كلام اللّه المعجز، المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين بوساطة الأمين جبريل عليه السلام، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس»[4].

وهذا التعريف متفق عليه بين العلماء والأصوليين.

(والكلام) جنس شامل كل كلام، وإضافته إلى (اللّه) تميّزه عن كلام من سواه من الإنس والجن والملائكة[5].

(والمعجز) إشارة إلى أن هذا الكلام أعجز الإنس والجن أن يأتوا

---

(٢) القيامة/ ١٧، ١٨.

(٣) الأعراف/ ٢٠٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ص ٤٣٧، د. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، جـ١، ص ١٥، ١٩، د. محمد عبد اللّه دراز، النبأ العظيم، ص ١٥، د. محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ص ٦، مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ١٥، د. بكري الشيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، دار الشروق ط ٤، ١٩٨٠م، ص ١١.

(٥) د. محمد عبد اللّه دراز، النبأ العظيم، ص ١٥.

بمثله[٦] ﴿قُل لئِنِ اجتَمَعَتِ الإنسُ والجِنُّ عَلَى أن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأتُونَ بِمِثْلِهِ ولو كَانَ بَعْضُهُم لِبَعض ظَهِيراً﴾[٧].

(والمنزل) مُخرج للكلام الإلهي الذي استأثر اللّه به في نفسه، أو ألقاه إلى ملائكته ليعملوا به لا لينزلوه على أحد من البشر، إذ ليس كل كلامه تعالى منزلاً، بل الذي أنزل منه قليل من كثير[٨].

﴿قُل لَّو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنفِدَ البَحرُ قَبلَ أَن تَنفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَلَوْ جِئنَا بِمِثلِهِ مَدَداً﴾[٩].

﴿ولو أَنَّ مَا فِي الأرضِ مِن شَجَرةٍ أقلامٌ والبَحرُ يَمُدُّهُ مِن بَعدِهِ سَبعةُ أبحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِماتُ اللهِ﴾[١٠].

وتقييد المنزل بكونه «على محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم» لإخراج ما أنزل على الأنبياء من قبله، كالتوراة المنزلة على موسى، والإنجيل المنزل على عيسى، والزّبور المنزل على داود والصحف المنزلة على إبراهيم، عليهم السلام[١١].

وقيّد «المتعبد بتلاوته» أي المأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة لإخراج ما لم نؤمر بتلاوته من ذلك، كالقراءات المنقولة إلينا بطريق الآحاد، وكالأحاديث القدسية وهي المسندة إلى اللّه عزّ وجلّ إن قلنا إنها منزلة من عند الله بألفاظها[١٢].

---

(٦) د. محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن، ص ٦.
(٧) الاسراء/ ٨٨.
(٨) د. محمد عبد اللّه دراز، النبأ العظيم، ص ١٥.
(٩) الكهف/ ١٠٩.
(١٠) لقمان/ ٢٧.
(١١)،(١٢) د. عبد اللّه دراز، النبأ العظيم، ص ١٥.

وكلمة «التواتر» التي وردت في التعريف معناها أن المتواتر هو: «ما يرويه جمع يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم في كل مراحل السند من أوّله إلى آخره»[١٣] وذلك بأن يتلقاه الجمع العظيم عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ثم ينقله جمع عن هذا الجمع، وهكذا حتى يصل إلينا كما نطق به النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من غير تحريف ولا تبديل ولا نقص ولا زيادة، والنقل بهذه الطريقة هو السبيل الوحيد لصيانة القرآن وحفظه على الوجه الذي أنزل عليه، وقد كان تلقي الناس له بهذه الكيفية وحفظهم إيّاه في صدورهم هو الأصل المحكم عند الاختلاف في كتابة حرف أو كلمة منه، وهو طريق حفظه الذي وعد الله به في كتابه[١٤] إذ يقول: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا له لَحافِظُون﴾**[١٥]. ولذلك «لم يصبه ما أصاب الكتب الماضية من التحريف والتبديل وانقطاع السند، حيث لم يتكفّل الله بحفظها، بل وكلها إلى حفظ الناس فقال تعالى: **﴿والرَّبانيُّونَ والأَحبارُ بما اسْتُحفِظُوا مِن كِتابِ اللَّهِ﴾**[١٦] أي بما طلب إليهم حفظه. والسرّ في هذه التفرقة أن سائر الكتب السماوية جِيئ بها على التوقيت لا على التأبيد، وان هذا القرآن جيئ به مصدقًا لما بين يديه من الكتب ومهيمنًا عليها، فكان جامعًا لما فيها من الحقائق الثابتة، زائدًا عليها بما شاء الله زيادته، وكان سادًّا مسدّها، ولم يكن شيء منها ليسد مسده، فقضى الله أن يبقى حجة إلى قيام الساعة وإذا قضى الله أمراً يسّر له أسبابه، وهو الحكيم العليم»[١٧].

---

(١٣) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٢م، ص ١٧.
د. محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن، ص ٧٠، الإمام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٩.

(١٤) الحجر/ ٩.

(١٥) الإمام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٤٧٢، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، جـ ١، ص ٢٣٣، ٢٤١، السيوطي، الاتقان، جـ ١، ص ٧٦ د. عائشة عبد الرّحمن، القرآن وقضايا الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٢م، ص ٢٨٣ ـ ٢٩٤.

(١٦) المائدة/ ٤٤.

(١٧) د. محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١٣، ١٤.

ولذلك «ليست هناك مشكلة تدوين بالنسبة للقرآن»[١٨] كما هو الأمر بالنسبة للتوراة والإنجيل. كما يقول مالك بن نبي فالقرآن هو «الكتاب الديني الوحيد الذي يتمتع بامتياز الصحة التي لا جدال فيها، بحيث لم يثر النقد أية مشكلة حوله، سواء أكان ذلك من حيث الشكل أم الموضوع»[١٩].

المتشابه:

قال الليث: المشتبهات من الأمور: المشكلات، والشبهة: الالتباس.

وأمور مشتبهة ومشبهة: مشكلة يشبه بعضها بعضًا.

واشتبه الأمر إذا اختلط واشتبه عليَّ الشيءُ.

والمتشابه: ما لم يُتَلَقَّ معناه من لفظه، أي الذي لا يتبيّن المراد به من لفظه، وهو على ضربين: أحدهما: إذا رُدَّ إلى المحكم عُرِف معناه. والآخر: ما لا سبيل إلى معرفة حقيقته[٢٠].

المحكم:

هو البيِّن الواضح لأنه أُحكم بيانهُ بنفسه ولم يفتقر إلى غيره.

وهو الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب.

وفي حديث ابن عباس: قرأت المحكم على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، يريد المفصَّل من القرآن، لأنه لم ينسخ منه شيء[٢١].

المحكم والمتشابه في الاصطلاح:

اختلف العلماء في تحديد معنى المحكم والمتشابه اختلافات كثيرة..

---

(١٨) مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، تقديم د. عبد اللّه دراز، محمود محمد شاكر، إصدار: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م، ص١٠٢.

(١٩) المرجع السابق، ص١٠٣، ١٠٤.

(٢٠) ابن منظور، **معجم لسان العرب**، دار المعارف، مادة (شبه).

(٢١) المرجع السابق، مادة (حكم).

منها: أن المحكم هو الواضح الدلالة الظاهر الذي لا يحتمل النسخ.

أمّا المتشابه فهو الخفي الذي لا يدرك معناه عقلاً ولا نقلاً، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه، كقيام الساعة والحروف المقطعة في أوائل السور، وقد عزا الألوسي هذا الرأي إلى السادة الحنفيّة.

ومنها: أن المحكم ما لا يحتمل إلاّ وجهًا واحدًا من التأويل.

أمّا المتشابه فهو ما احتمل أوجهًا.

ويعزى هذا الرأي إلى ابن عبّاس، ويجري عليه أكثر الأصوليين.

ومنها: أن المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان.

أمّا المتشابه فهو الذي لا يستقل بنفسه، بل يحتاج إلى بيان[٢٢].

الغيب:

هو كل ما غاب عن العيون، ويقال سمعت صوتًا من وراء الغيب أي من موضع لا أراه[٢٣].

التأويل:

يقول ابن منظور: الأَوْل: هو الرجوع.

آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع وأوَّل إليه الشيء: رجعه، آلتُ عن الشيء؛ ارتددت.

وفي الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل: أي لا رجع إلى خير.

وقال ابن الأثير: من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه. فكأن المؤول إرجاع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

---

(٢٢) د. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، جـ٢، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

(٢٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (غيب)، ص ٣٣٢٢.

وأَوَّلَ الكلام وَتَأَوَّلَه: دَبَّرهُ وَقَدَّره.

وأوّله وتأوّله: فسّره.

وقوله عزّ وجل: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِم تَأوِيلُهُ﴾[٢٤]: أي لم يكن معهم علم تأويله وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه..

وفي حديث ابن عبّاس: اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل.

والمراد بالتأويل نقلُ ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماتُرِكَ ظاهر اللفظ. ومنه حديث عائشة رضي الله عنها: كان النبي، صلّى اللّه عليه وسلّم، يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهمّ وبحمدك، ويتأوّل القرآن: تعني أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحمدِ رَبِّكَ واستَغفِرهُ﴾[٢٥][٢٦].

النظر

النظر في اللغة:

«هو تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته.

وقد يراد التأمّل والفحص.

وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الروية، ويقال نظرت فلم تنظر أي لم تتأمّل ولم تتروّ.

وقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ والأرضِ﴾[٢٧] أي تأمّلوا.

---

(٢٤) يونس/ ٣٩.

(٢٥) النصر/ ٣.

(٢٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أول).

(٢٧) يونس/ ١٠١.

واستعمال النظر في البصر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة.

ونظر اللّه تعالى إلى عباده: هو إحسانه إليهم وإفاضة نعمه عليهم.

والنظـر: الانتظار.

والمناظرة المباحثة والمباراة في النظر واستحضار كل ما يراه ببصيرته.

والنظر: البحث وهو أعَمّ من القياس لأن كل قياس نظر وليس كل نظر قياسًا»(٢٨).

والذي يهمّنا هنا هو نظر العقل بمعنى التأمّل والفحص وليس نظر العين.

النظر في الاصطلاح:

والنظر في الاصطلاح ـ على حسب قول الايجي ـ له تعريفات بحسب المذاهب:

ـ «هناك من يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وقالوا: هو ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدّي إلى آخر.

ـ وهناك من يراه مجرد التوجّه، فمنهم من جعله عدميًا فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات، ومنهم من جعله وجودياً فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبّهوه بتحديق النظر نحو المبصرات»(٢٩).

---

(٢٨) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦١م، ص ٤٩٧، ٤٩٨.
أيضاً القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، جـ ١٢، النظر والمعارف، تحقيق د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢م، البيهقي، **الأسماء والصفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٤٨١، **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السُنّة والجماعة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٥٨، ٥٩.

(٢٩) عضد الدين الأيجي، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، ص ٢٢، ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المكتبة المحمودية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨م، ص ١٠.

ـ وهو عند القاضي الباقلاني:
(الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن)[٣٠].

ـ وعند إمام الحرمين الجويني:
(طلب بيان)[٣١].

ومهما اختلفت عباراتهم فإن التحقيق الذي يرفع النزاع بين المتقدمين والمتأخّرين كما يقول التهانوي هو «أن الاتفاق واقع على أن النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شكّ أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد من معلومات مناسبة إيّاه كالذاتيّات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيّات وقضية الملازمة في الشرطيات ولا شك أيضًا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب»[٣٢].

«الاستدلال» في اللغة والاصطلاح:

هو تقسيم المستدِلّ وفكره في المستَدَل عليه وتأمله له المطلوب به علم حقائق الأمور[٣٣]. أو هو طلب الدليل أو البحث عنه للقول بصحة المطلوب[٣٤].

---

(٣٠) المرجع السابق، الايجي، ص ٢١، الجويني، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، الشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٣.

(٣١) الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: د. علي سامي النشار، د. فيصل بدير عون، د. سهير محمد مختار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٦٩م، ص ١٠٤.

(٣٢) التهانوي: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون، خياط، بيروت (بدون تاريخ)، وإن كان في نهاية الكتاب مكتوب: طبع في محرم ١٢٧٨هـ/ ١٨٦١م، جـ ١، ص ١٣٨٦.

(٣٣) الباقلاني: التمهيد، تصحيح ونشر الأب رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ١٤.

(٣٤) د. عزمي إسلام، دراسات في المنطق، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٥م، ص ٥١.

والدليل: (ما يستدل به، وهو الدال. وقد دلّه على الطريق يدلّه دلالة)[٣٥]، «ومنه سمي دليل القوم دليلاً، وسمّت العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم، لما أمكن معرفة مكانهم من جهته ومنه سُمِّيت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلّة، لما أمكن أن يتعرّف بها ما يُلتمس علمه»[٣٦].

والدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والشيء الثاني هو المدلول، والفرق بين الدلالة والاستدلال أن الدلالة ما يمكن الاستدلال به والاستدلال فعل المستدِلّ[٣٧].

فيقال استدَلّ فلان بكذا على الأمر: أي وجد فيه ما يدل على الأمر... فإذا ما قدمنا الدليل على صحة الأمر، فكأننا نكون قد برهنّا على صحته، ولذا فالاستدلال هو طلب الدليل والبرهان هو تقديم الدليل، وهكذا تصبح معرفة الدليل هي أساس كل عملية استدلال أو برهنة[٣٨].

لذا يعرف نظار المسلمين (حد) الدليل ـ كما يحكي ابن تيمية عنهم ـ بأنه هو «المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزمًا للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب»[٣٩].

والضابط في الدليل كما يقول ابن تيمية: «ان يكون مستلزمًا للمدلول فكل ما كان مستلزمًا لغيره أمكن أن يستدلّ به عليه، فإن كان التلازم بين الطرفين، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدلّ بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه»[٤٠].

---

(٣٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة دلل، جـ٢، ص ١٤١٤.
(٣٦) الباقلاني، التمهيد، ص ١٤.
(٣٧) الشريف الجرجاني، التعريفات ـ طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٨م، ص ٩٣.
(٣٨) د. عزمي إسلام، دراسات في المنطق، ص ٥١.
(٣٩) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السُّنّة، لاهور، باكستان، ط ٦، ١٩٨٤م، مصورة عن طبعة بمباي، نشرة الشيخ عبد الصمد شرف الدين، ١٩٤٩م، ص ١٦٥.
(٤٠) المرجع السابق، نفس الموضع.

التبصُّر:

هو التأمّل والتعرف. والتبصير: التعريف والإيضاح. ورجل بصير بالعلم: عالِم به. وتبصّر في رأيه واستبصر: تبيّن ما يأتيه من خير وشر. وبصره الأمر تبصيراً وتَبْصِرَةً: فهّمه إيّاه.

وقال الأخفش في قوله: ﴿بصرت بما لم يبصروا به﴾: أي علمت ما لم يعلموا به من البصيرة.

والبصيرة: عقيدة القلب.. وقيل البصيرة الفطنة.

وفعل ذلك على بصيرة: أي على عمْدٍ، وعلى غير بصيرة: أي على غير يَقِين.

وفي حديث عثمان: وَلَتَختلفُنَّ على بصيرةٍ، أي على معرِفةٍ من أمرِكُم ويقين[41].

التدبُّر:

عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها[42].

الفكر:

هو قوة مطرقة للعلم وهو جولان تلك القوة بحسب نظر العقل.. وقال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يستعمل الفكر في المعاني وهو فرك الأمور وبحثها طلبًا للوصول إلى حقيقتها[43].

الاعتبار:

مأخوذ من العبور والمجاوزة من شيء إلى شيء.. ولهذا قال

---

(٤١) لسان العرب، مادة (بصر)، جـ ١، ص ٢٩٠، ٢٩١.

(٤٢) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٨٤.

(٤٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

المفسّرون: الاعتبار هو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها ليعرف بالنظر فيها شيء آخر[٤٤].

العلم والمعرفة:

العلم: نقيض الجهل.

والمعرفة: اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة.

وعلمتُ الشيء: بمعنى عَرَفتهُ وخبرته.

عرف: العرفان: العلم.

وعَرَّفه الأمر: أعلمه إيّاه.

وعرفه بيته: أعلمه بمكانه[٤٥]....

«وقد يقال: المعرفة أخصّ من العلم لأنها تطلق على معنيين كل منهما نوع من العلم.

أحدهما: العلم بأمر باطن يستدل عليه بأثر ظاهر كما إذا توسمت شخصًا فعلمت باطن أمره بعلامة ظاهرة منه ومن ذلك ما خوطب به رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في قوله تعالى: ﴿تعرِفُهُم بِسِيماهُمْ﴾[٤٦] وقوله: ﴿وَلَتَعرِفَنَّهُم في لَحنِ القَولِ﴾[٤٧].

وثانيهما: العلم بمشهود سبق به عهد كما إذا رأيت شخصًا قد رأيته قبل ذلك بمدّة فعلمت أنه ذلك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة»[٤٨].

---

(٤٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥م، جـ ٢٩، ص ٢٨٢.

(٤٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عرف) ومادة (علم)، جـ ٤، ص ٢٨٩٧، ٣٠٨٣، ٣٠٨٤.

(٤٦) البقرة/ ٢٧٣.

(٤٧) محمد/ ٣٠.

(٤٨) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ٤، ص ٩٩٦.

وفي الاصطلاح:

ــ يقول أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ): (العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به)[٤٩].

ــ وقال أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ): (العلم ما يعلم به أو ما يصير الذات به عالمًا)[٥٠].

ــ وقال أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ): (العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به)[٥١]. . وهذا التعريف هو ما ارتضاه إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) في كتابه الإرشاد[٥٢].

ــ وقال القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ): (العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله)[٥٣] والمعرفة والدراية والعلم كلها نظائر عند القاضي عبد الجبّار ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب[٥٤].

ــ وقال أبو إسحاق الاسفرايني: العلم تبيّن المعلوم[٥٥].

ــ وقال أبو بكر بن فورك: العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه[٥٦].

ــ وقال الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ).

العلم: إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان:

---

(٤٩) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، جـ ١٢، ص ١٣.

(٥٠) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، جـ ٢، ص ٢١٩.

(٥١) الباقلاني، **التمهيد**، طبعة مكارثي، ص ٦.

(٥٢) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ص ١٢.

(٥٣) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، جـ ١٢، ص ١٣.

(٥٤) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، ط ١، ١٩٦٥م، ص ٤٦.

(٥٥)، (٥٦) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، جـ ٢، ص ٢١٩.

أحدهما: إدراك ذات الشيء.

والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء موجود له أو نفي شيء منفي عنه.

فالأول: هو المتعدي إلى مفعول واحد نحو قوله تعالى: ﴿**لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ**﴾[٥٧].

والثاني: المتعدي إلى مفعولين نحو قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ**﴾[٥٨].

والعلم عند الفلاسفة هو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم[٥٩] أو أنه تمثّل ماهية المدرَك في نفس المدرِك وهذا مبني على الوجود الذهني، ويقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون أن هذا التعريف شامل للظن والجهل المركب والتقليد والشكّ والوهم وتسميتها علمًا يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركبًا ولا على الظان والشاك والواهم انه عالم في شيء من تلك الاستعمالات[٦٠].

الخبر:

هو ما أتاك من نبأ عمن تستخبر.

وخبرت بالأمر أي علمته.

وخبرت الأمر: أخبره إذا عرفته على حقيقته.

وخبره بكذا وأخبره: نبأه.

واستخبره: سأله عن الخبر وطلب أن يخبره.

---

(٥٧) الأنفال/ ٦٠.

(٥٨) الممتحنة/ ١٠.

(٥٩) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ ٢، ص ٢٢٠.

(٦٠) التهانوي، الكشاف، جـ ٤، ص ١٠٥٦.

ويقال: تخبر الخبر واستخبر إذا سأل عن الأخبار ليعرفها[61].

الاجتهاد:

هو بذل الوسع والمجهود[62].

وقد عرفه العلماء بأنه:

استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب وإدراكه، حيث يرجى نواله، أو يتيقن الوصول إليه[63].

والاجتهاد في الشريعة الإسلامية:

هو بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعي من دليله، على وجه يحس فيه العجز عن المزيد[64].

الفقه:

هو العلم بالشيء والفهم له.. يقال فقه الرجل فقاهة إذا صار فقيهًا، وفقه أي فهم فقهًا.

وقد غلب الفقه على علم الدين لذلك اصطلح العلماء على أن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة[65].

التقليد:

مأخوذ من قلادة البعير، فإن العرب تقول: قلدت البعير إذا وضعت في

---

(٦١) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (خبر)، جـ ٢، ص ١٠٩٠.

(٦٢) المرجع السابق، مادة (جهد).

(٦٣) ابن حزم، **الأحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث بالأزهر، جـ ١، ١٩٨٤م، جـ ٢، ص ١٣٣.

(٦٤) د. علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، طبعة المكتب المصري الحديث، ط ٦، ١٩٨٢م، ص ٨٧.

(٦٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (فقه) جـ ٥، ص ٣٤٥٠، الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص ٣٨٤.

عنقه حبلاً يقاد به، فكأن المقلّد يجعل أمره كلّه لمن يقوده حيث شاء[٦٦].

وعند العلماء: حقيقته قبول قول بلا حجّة[٦٧].

الـظـــن:

هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر.

أو هو إدراك يحتمل النقيض.

وقد يطلق الظن بمعنى الوهم.

وقد يطلق على ما يقابل اليقين أي الاعتقاد الذي لا يكون جازمًا[٦٨].

الـهـــوى:

هو محبة الإنسان الشيء وغلبته على قلبه.. وحقيقة الهوى: شهوات النفوس، وهو ميلها إلى ما يلائمها وإعراضها عما ينافرها[٦٩].

الـيـقـيــن:

هو العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر[٧٠].

وفي الاصطلاح:

هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت أي الذي لا يزول بتشكيك المشكِّك

---

(٦٦) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٧م، جـ ٢، ص ٢١٢.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٦٨) التهانوي، **الكشاف**، جـ ٤، ص ٩٣٩، جـ ٦، ص ١٥٣٧، الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، جـ ٢، ص ٢٢٥.

(٦٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (هوى)، جـ ٦، ص ٤٧٢٨، التهانوي، **الكشاف**، جـ ٦، ص ١٥٣٣.

(٧٠) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (يقن)، جـ ٦، ص ٤٩٦٤.

فبالاعتقاد خرج الشك، وبالجازم خرج الظن، وبالمطابق خرج الجهل غير المركب، وبالثابت خرج اعتقاد المقلّد[٧١].

العقل

العقل في اللغة:

هو مصدر عقل يعقل عقلاً.

ورجل عاقل هو الجامع أمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه.

وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخِذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبِسَ ومُنِعَ الكلامَ.

والعقل: التثبت في الأمور.

والعقل: القلب، والقلب العقل.

وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه.

وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان.

ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سؤول. وقلب عقول: فهم، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه[٧٢].

وفي القاموس المحيط:

العقل هو: العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين[٧٣].

ومن هذه المعاني السابقة نرى أن علماء اللغة قد ساروا مع التطور اللفظي

---

(٧١) التهانوي، **الكشاف**، جـ ٦، ص ١٥٣٧.

(٧٢) ابن منظور، **معجم لسان العرب**، مادة (عقل).

(٧٣) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مطبعة دار السعادة، القاهرة، ١٩١٣م، جـ ٤، ص ١٨.

لمعنى العقل حيث أشاروا إلى الدلالة اللغوية بجانب الدلالة المعنوية والوظيفة الأخلاقية للعقل فشملت هذه المعاني جانبين: جانب نظري وهو الفهم والإدراك والعلم وجانب عملي في مجال الأخلاق وهو التمييز بين الخير والشر وحبس النفس عن الهوى.

وفي كلا الجانبين لا بدّ من الإمساك والضبط سواء الضبط العلمي أو الذهني بجانب الضبط الأخلاقي.

وهنا تتعدد الوظائف العقلية.

العقل في الاصطلاح:

عند المعتزلة: وصف أبو الهذيل العلّاف (ت ٢٢٦ هـ) العقل فقال: منه علم الاضطرار الذي يفرّق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء وبين الأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم.

وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٠٣ هـ): العقل هو العلم وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه، وان ذلك مأخوذ من عقال البعير[٧٤].

ومنع الجبائي أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً[٧٥] وذلك يرجع « لحرصه على عدم تكليف الإنسان قبل تكامل عقله »[٧٦] ـ وهذا ما وافقه عليه فيما بعد تلميذه القاضي عبد الجبار ـ لأن الإنسان عند الجبائي يكون مع تكامل عقله قويًا على اكتساب العلم بالله[٧٧].

ويعرف القاضي عبد الجبار العقل في المغني بقوله: (اعلم أن العقل هو

(٧٤) الأشعري ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح ونشر هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، (بدون تاريخ)، ص ٤٨٠.

(٧٥) المرجع السابق، ص ٤٨١، القاضي عبد الجبار، المغني، جـ ١٢، ص ٣٨.

(٧٦) حسني زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢١.

(٧٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٨١.

عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلّف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّف)[٧٨].

وتعريف القاضي للعقل «مرتبط بنظرته في صحة التكليف حيث حرص على إثبات تمكّن المكلّف بالعقل ليصح التكليف، وتحاشي أي قول في العقل قد يؤدي إلى تكليف ما لا يُطاق، ومن هنا كان حرصه على عدم الإشارة إلى كون العقل قوة كما ذهب أبو الهذيل والفلاسفة لأنه يرفض القدرة السابقة أو الكامنة لهذه الآلة ويحرص على إبراز «قدرتها المتحقِّقة» كجملة من العلوم المخصوصة إذ أنه يدرك ترابط البنية بالوظيفة»[٧٩].

ويضيف القاضي عبد الجبّار: «إنّ الغرض بالعقل ليس هو نفسه وإنما يراد أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كلّف من الأفعال، فلا بدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدِّي ما وجب عليه من الأفعال»[٨٠].

وأحيانًا يستخدم القاضي القلب كناية عن العقل بقوله: ولأن المعتقد وصف بذلك لأنه عقد بقلبه على ما اعتقده [٨١].

وأيضًا يقول: القلب إنما يجب أن يكون صحيحًا ليصح وجود المعرفة فيه [٨٢]. فهو يضيف النظر إلى القلب من باب الكناية عن العقل، وهو في هذه النقطة يتفق مع أهل السنّة لأن هذا القول له أساسه في القرآن في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرضِ فَتَكُونَ لَهُم قُلُوبٌ يَعقِلُونَ بِهَا﴾[٨٣][٨٤].

---

(٧٨) القاضي عبد الجبار، **المغني**، جـ ١١، تحقيق: محمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار، مراجعة: د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م، طبعة عيسى البابي الحلبي، جـ ١١، ص ٣٧٥.

(٧٩) حسني زينة، **العقل عند المعتزلة**، ص ٣١، ٤٤ بتصرف.

(٨٠) القاضي عبد الجبار، المغني، جـ ١١، ص ٣٧٩.

(٨١) القاضي عبد الجبار، **المغني**، جـ ١٢، ص ٢٨.

(٨٢) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٨٣) الحج/ ٤٦.

(٨٤) حسني زينة، **العقل عند المعتزلة**، هامش صفحة ٣٣.

عند الأشاعرة: قال أبو الحسن الأشعري: «العقل هو العلم»[٨٥] «واحتج بأنه ليس غير العلم، وإلاّ جاز تصور انفكاكهما، وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً، أو عالِم لا عقل له»[٨٦]. ونرى من تعريف الأشعري للعقل أنه يركِّز على الغاية وهي تحصيل العلم.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: العقل علوم ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات[٨٧].

ويقول أيضًا أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) في كتاب الإرشاد:

العقل علوم ضرورية، ويحدّد الجويني بأنه ليس جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يُدرِك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية وليس كلّها.. وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل، ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القِدم[٨٨].

وبذلك يتضح أن الباقلاني ومن بعده الجويني يركزان على قدرة العقل على التمييز بين الأشياء والحكم عليها أي على الوظيفة وتطبيقها على الأحكام العقليّة التي تستند إلى العلوم الضروريّة.

ويرى المحاسبي أن: «العقل غريزة»[٨٩]، وحكى أبو بكر عن الشافعي

---

(٨٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٨١.
(٨٦) عضد الدين الأيجي، المواقف في علم الكلام، ص ١٤٦.
(٨٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ١، ص ٣٧٠.
(٨٨) الجويني، كتاب الإرشاد، ص ١٥، ١٦.
(٨٩) الحارث بن أسد المحاسبي ـ العقل وفهم القرآن ـ تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي ـ دار الفكر، ط ٢ سنة ١٩٧٨م، ص ٢٠٣.

وأبي عبد الله بن مجاهد أنّهما قالا: العقل آلة التمييز، وحكي عن أبي العباس القلانسي أنّه قال: العقل قوة التمييز[٩٠].

والعقل عند الفخر الرازي (٥٤٤ هـ - ٦٠٤ هـ) «عبارة عن العلوم البديهية، وهذه العلوم هي رأس المال والنظر.

والفكر لا معنى له إلاّ ترتيب علوم ليتوصّل بذلك الترتيب إلى تحصيل علوم كسبية.

فتلك العلوم البديهيّة المسماة بالعقل رأس المال وتركيبها على الوجوه المخصوصة يشبه تصرف التاجر في رأس المال وتركيبها على الوجوه بالبيع والشراء، وحصول العلم بالنتيجة يشبه حصول الربح، وأيضًا حصول القدرة على الأعمال يشبه رأس المال، واستعمال تلك القوة في تحصيل أعمال البر والخير يشبه تصرّف التاجر في رأس المال، وحصول أعمال البر والخير يشبه الربح، إذا ثبت هذا فنقول: إنّ من أعطاه الله الحياة والعقل والتمكّن، ثم انه لم يستفد منها لا معرفة الحق ولا عمل الخير البتّة كان محرومًا عن الربح بالكلية، وإذا مات فقد ضاع رأس المال بالكلية»[٩١].

العقل عند الفلاسفة:

عند أرسطو: لقد أخذ البحث حول العقل عند أرسطو شكلاً مختلفًا عمّا جاء في القرآن الكريم.

حيث يرى أرسطو أنّه نـوع من النفس.. يقبل المفارقة أو الانفصال عن البدن كما ينفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد[٩٢]، وهو متقدّم في الوجود على البدن وهو وحده في مقابل قوى النفس الأخرى يأتي في الجنين من

---

(٩٠) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن، جـ١، ص ٣٧١.

(٩١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ٢٦، ص ٢٥٦.

(٩٢) Aristotle, **De Animal** with Translation, Introduction and Notes, R. D. Hicks, M. A. Cambridge, Univ. Press, 1907, page 57.

الخارج، وهو وحده الشيء الإلٰهي[٩٣]، ويظهر أنه يولد فينا جوهرًا ما، تام الوجود وانه لا يفسد، وهو بذاته غير منفعل، وهو غير متحد بالبدن وهو أحد الموجودات المعقولة[٩٤].

وركز أرسطو في بحثه في العقل على درجة العقل في عملية التعقّل حيث رأى أن العقل أولاً قوة ثم «ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل، أي من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية، وعندما يصل إلى هذه الدرجة يصبح قادرًا على التفكّر في نفسه...

ويرى أرسطو أنّه مهما يكن من طبيعة هذا العقل فإنه يعجز عن إدراك أي شيء بنفسه، لأنه عقل بالقوة، لا يمكن أن يصبح شيئًا بالفعل إلّا بتأثير شيء آخر يوجد وجودًا فعليًا، وهو العقل الفعّال»[٩٥].

وقد وضع أرسطو بذلك نفسه أمام مشكلة لم يوضحها في نصوصه واختلف فيها فيما بعد شراحه، وهي عن العقل الفعّال، هل هو جزء منّا أم لا؟.

الأمر الذي جعل الإسكندر الافروديسي - أحد شرّاح أرسطو- يحاول إيجاد حل لهذه المعضلة فذهب إلى القول بأن العقل الفعّال الذي يصنع المعقولات ليس جزءًا من أجزاء النفس أو وظيفة من وظائفها، بل هو الإلٰه[٩٦].

وكانت وجهة نظر الاسكندر تتلخص في أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة عقول وهي:

---

(٩٣) أرسطو- كتاب تكوين الحيوان، ص ٧٣٦ ب س ٢٧ - ٢٨ نقلاً عن د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي - القاهرة سنة ١٩٥٠، ص ٣٣٣ من التحقيق.

(٩٤) المرجع السابق - د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، نفس الموضع.

(٩٥) د. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٥٤م، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٩٦) المرجع السابق، ص ١٨٧. أرسطوطاليس - في النفس - تحقيق د. عبد الرّحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤م، ص ٥.

ـ العقل الهيولاني أو المنفعل.

ـ والعقل المكتسب.

ـ والعقل الفعّال[٩٧].

ويشرح الاسكندر المراد بكل عقل فيرى: أن العقل الهيولاني: مجرد استعداد لإدارك حقائق الأشياء كما أن المادة تقبل جميع الصور.

ويليه في المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب. . أو بعبارة أدقّ العقل الذي هو في طريق الاكتساب وهو العقل الذي يفكّر والذي ينتقل من القوة إلى الفعل وهو العقل الأول بعد أن اتحد بالصور أو المعاني العقليّة.

ويأتي في آخر الأمر عقل ثالث هو العقل الفعّال الذي يجعل العقل المادي عقلاً مكتسبًا، وهو السبب الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل، أي من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك، فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة، غير أنه لا يتصل بالعقل المادي إلاّ في الوقت الذي تفكّر فيه النفس، وهو غير قابل للفساد، وحينئذ فهو خالد[٩٨].

وهكذا بحث أرسطو في ماهية العقل، الأمر الذي لم يهتم به القرآن، حيث جاء اهتمامه بالوظائف العقلية كما سنوضح فيما بعد[٩٩].

عند فلاسفة الإسلام: إن فلاسفة الإسلام يصرّحون بأن العقل يقال على أنحاء كثيرة[١٠٠] وجميعهم متفقون على أن الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته.

---

(٩٧) المرجع السابق لأرسطو ص ٢ من التصدير.

(٩٨) المرجع السابق، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٩٩) راجع الفصل الأول ص ٢٨، ٤١، ٤٢.

(١٠٠) الفارابي ـ مقالة في معاني العقل، ص ٣٩ ـ ٤٨ ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية طبعة Leiden 1892، ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة

ويعرف ابن سينا حد العقل في الرسالة الرابعة «الحدود» ضمن تسع رسائل له في الحكمة والطبيعيات بقوله:

العقل اسم مشترك لمعاني عدة:

ـ فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

ـ ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعه في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

ـ ويقال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل، وأمّا الذي يدل عليه العقل عند الحكماء ـ كما يقول ابن سينا ـ هي ثمانية معانٍ:

أحدها: العقل الذي ذكره الفيلسوف (يقصد أرسطو) في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب. (منها) العقول المذكورة في كتاب النفس.

(فمن ذلك) العقل النظري والعقل العملي، فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكليّة من جهة ما هي كلية، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل.

(فمن ذلك) العقل الهيولاني وهي قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات

والطبيعيات، ط ١، مطبعة هندية، بمصر ١٩٠٨م، ص ٧٩، الغزالي، كتاب العلم من إحياء علوم الدين، تقديم: د. رضوان السيد، ط ٢، دار اقرأ، سنة ١٩٨٥م، ص ٢٣٩. الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، مطبعة كردستان العلمية بمصر، سنة ١٣٢٩هـ، ص ١٦٢.

الأشياء مجردة عن المواد.

(ومن ذلك) العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً.

(ومن ذلك) العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل.

(ومن ذلك) العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج.

(ومن ذلك) العقول التي يقال لها العقول الفعّالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً (فحد العقل الفعّال) أما من جهة ما هو عقل فهو أنّه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود وأما من جهة ما هو عقل فعّال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه[١٠١].

ومما سبق نرى أن الفيلسوف المسلم حين يتكلم عن العقل فهو يذكر جميع المواضع التي ذكرت فيها استعمالات العقل بحسب ما يقتضيه المقام من ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة في عملية التعقل ـ سواء أكان ذلك عند الجمهور أو المتكلمين أو الفلاسفة السابقين، وذلك لكي يقف على كل ما قيل حول العقل لكي تكون نظرته للأمور نظرة خاصة «فنجد مثلاً ما يتعلق بالعقل الفعّال عند الفارابي وابن سينا أنه عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثّر في العقل الإنساني وفي غيره، ولكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه»[١٠٢].

---

(١٠١) ابن سينا، الرسالة الرابعة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ط ١، مطبعة هندية بالموسكي، ١٩٠٨م، ص ٧٩ ـ ٨١، الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

(١٠٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، هامش (١)، ص ٣٢٦ بتصرف.

ومهما يكن من تعدد وجهات النظر حول معاني العقل فإن ذلك يرجع إلى قيمة العقل ذاته، إذ لن يكون الإنسان إنسانًا إلاّ بالعقل، وإذا لم يكن ثمة عقل يُرفع عنه التكليف.

الحجر: هو العقل وسمي به لأنه يمنع عن الوقوع فيما لا ينبغي كما سمي عقلاً ونهية لأنه يعقل ويمنع.

قال الفرّاء: والعرب تقول: إنه لذو حجر إذا كان قاهرًا لنفسه ضابطًا لها كأنّه أخذ من قولهم حجرت على الرجل، وعلى هذا سمي العقل حجرًا لأنه يمنع من القبيح[١٠٣].

الحلم: الحلم بالكسر: الأناة والعقل، وجمعه أحلام وحلوم.

والحلم: نقيض السفه.. وهو الأناة والتثبت في الأمور[١٠٤].

النهى: هي العقل، يكون واحدًا وجمعًا، والنهية: العقل بالضم، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح، وفلان ذو نهية: أي ذو عقل ينتهي به عن القبائح[١٠٥].

اللُّب: لب كل شيء، ولبابه: خالصه وخياره، وخالص كل شيء لبه، ولب كل شيء نفسه وحقيقته.

واللب هو العقل الخالص من الشوائب وسمي بذلك لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه، وقيل: هو ما زكي من العقل، فكل لب عقل وليس كل عقل لباً، ولهذا علق الله تعالى الأحكام التي لا تدركها إلاّ العقول الزكية بأولي الألباب[١٠٦].

---

(١٠٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ ٣١، ص ١٦٤، ١٦٥.

(١٠٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حلم)، جـ ٢، ص ٩٨٠.

(١٠٥) المرجع السابق، مادة (نهى)، جـ ٦، ص ٤٥٦٥.

(١٠٦) المرجع السابق، مادة (لبب)، جـ ٥، ص ٣٩٧٩، والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٤٤٦.

القلـب: أجمع أكثر المفسرين على أن القلب هو العقل وذلك من قوله تعالى: ﴿**لمن كان له قلب**﴾[١٠٧] أي قلب سليم يدرك به كنه ما يشاهده من الأمور، ويتفكر فيها كما ينبغي. وفسره ابن عبّاس (٦٨ هـ) بالعقل، وذلك لأن العقل قوة من قوى القلب.. وقال أبو الليث (ـ ٩٧ هـ) (لمن كان له قلب) أي عقل، لأنه يعقل بالقلب فكني عنه، وكذلك قال مجاهد (ـ ١٠٤ هـ)[١٠٨].

---

(١٠٧) ق/ ٣٧.

(١٠٨) الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص ١٢٠، ١٢١ من التحقيق.

الفصل الأول

القرآن بين النظر العقلي وَطَلبُ العِلمِ وَالمَعرِفَة

أولاً: الدعوة الصريحة للنظر العقلي في القرآن

إن دعوة القرآن الكريم للنظر العقلي دعوة صريحة لا تقبل التأويل، فقد جعل الإسلام النظر العقلي واجبًا دينيًا، وجعل ممارسة الوظائف العقليّة فريضة إلٰهية بل ومسؤولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها.

وعند الحديث عن النظر العقلي في القرآن الكريم فإن الأمر يقتضي أن نتحدث أولاً عن العقل، لأن العقل أساس النظر ولا يوجد نظر بدون عقل كما يقول الإمام الجويني: (المتوفى ٤٧٨ هـ) إنّ (شرط ابتداء النظر تقدّم العقل)[١].

العقل في القرآن الكريم:

لم يرد لفظ «عقل» في القرآن الكريم على الإطلاق وإنما جاء النظر العقلي بمعنى استخدام العقل في التعقّل لأن العقل ليس له ماهية قائمة بذاته إنما هو عمليات عقلية صرحت بها الآيات الكريمة في مواضع كثيرة.

---

(١) الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٦.

فجاءت مشتقات «العقل» في تسع وأربعين آية كلها بالصيغة الفعلية.

ـ صيغة (عقلوه) مرة واحدة[2].

ـ وجاءت صيغة (نعقل) مرة واحدة[3].

ـ وجاءت صيغة (يعقلها) مرة واحدة[4].

ـ وتكررت صيغة (يعقلون) (٢٢) اثنتين وعشرين مرة[5].

ـ وجاءت صيغة (تعقلون) (٢٤) أربعًا وعشرين مرة[6].

وحيث لم ترد كلمة «العقل» بالصيغة الاسمية في القرآن فقد وردت مرادفات العقل بالصيغة الإسمية مثل اللبّ وجمعت الألباب والحلم وجمعت الأحلام والحجر والنهى والقلب والفؤاد وكلها جاءت بمعنى العقل.

وجاءت آيات أخرى كثيرة تدعو إلى إعمال العقل في النظر والتأمّل والتدبّر والتفكّر. . . إلخ.

وبالرجوع إلى هذه الآيات واستقرائها جميعًا وجدنا أنها جاءت على خمسة وجوه:

الوجه الأول:

آيات يحثّ فيها القرآن الكريم على إعمال العقل كملكة فطرية خلقها

---

(٢) انظر: البقرة/ ٧٥.

(٣) الملك/ ١٠.

(٤) العنكبوت/ ٤٣.

(٥) البقرة/ ١٦٤ ـ ١٧٠ ـ ١٧١، المائدة/ ٥٨، ١٠٣، الأنفال/ ٢٢، يونس/ ٤٢، ١٠٠، الرعد/ ٤، النحل/ ١٢، ٦٧، الحج/ ٤٦، الفرقان/ ٤٤، العنكبوت/ ٣٥، ٦٣، الروم/ ٢٤، ٢٨، يس/ ٦٨، الزمر/ ٤٣، الجاثية/ ٥، الحجرات/ ٤، الحشر/ ١٤.

(٦) البقرة/ ٤٤ ـ ٧٣ ـ ٧٦ ـ ٢٤٢، آل عمران/ ٦٥ ـ ١١٨، الأنعام/ ٣٢ ـ ١٥١، الأعراف/ ١٦٩، يونس/ ١٦، هود/ ٥١، يوسف/ ٢ ـ ١٠٩، الأنبياء/ ١٠ ـ ٦٧، المؤمنون/ ٨٠، النور/ ٦١، الشعراء/ ٢٨، القصص/ ٦٠، يس/ ٦٢، الصافات/ ١٣٨، غافر/ ٦٧، الزخرف/ ٣، الحديد/ ١٧.

اللّه فيشير فيها إلى المعطيات التي تناسب الفطرة السليمة. مثل قوله تعالى:
﴿إنَّ في خَلْقِ السَّمَـوَاتِ والأرضِ واختِلافِ اللّيلِ والنهارِ والفُلكِ التِي تَجرِي في البَحرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَماءِ من ماءٍ فأحيا بِهِ الأرضَ بَعدَ مَوتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابةٍ وتصرِيفِ الرياحِ وَالسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَينَ السماءِ والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يَعقِلُونَ﴾[7].

﴿وَفِي الأرضِ قِطَعٌ مُتجاوِراتٌ وَجَنَاتٌ من أعنابٍ وَزرعٌ ونخيلٌ صِنوَانٌ وغَيرُ صِنوَانٍ يُسقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ ونُفَضِّلُ بَعضَهَا على بعضٍ فِي الأُكُلِ إنَّ في ذِلِكَ لآياتٍ لقومٍ يَعقِلُونَ﴾[8].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللّيلَ والنَّهَارَ والشَّمسَ والقَمَرَ والنُجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ لقومٍ يَعقِلُونَ﴾[9].

﴿ومن ثمراتِ النخيلِ والأَعنابِ تَتَّخِذُونَ مِنهُ سَكَراً ورِزْقاً حَسَناً إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لقومٍ يَعقِلُونَ﴾[10].

﴿ومن آياتِهِ يُرِيكُمُ البَرقَ خَوفاً وطمعاً ويُنزِلُ من السماءِ ماءً فَيُحيِـي بِهِ الأرضَ بعدَ مَوتِها إنَّ في ذلكَ لآياتٍ لقومٍ يَعقِلُونَ﴾[11].

ويلاحظ من هذه النصوص القرآنية أن الفعل في قوله ﴿لقوم يعقلون﴾ قد جاء على سبيل التقرير «والتقرير هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده»[12].

---

(٧) البقرة/ ١٦٤.
(٨) الرعد/ ٤.
(٩) النحل/ ١٢.
(١٠) النحل/ ٦٧.
(١١) الروم/ ٢٤.
(١٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، جـ٢، ص ٣٣١.

فالقرآن الكريم بدأ بتوجيه العقل نحو تأدية وظيفته التي خُلق من أجلها، وفتح له مجال البحث في الظواهر المشاهدة المحسوسة التي يعترف بها الجميع.

الوجه الثاني:

آيات تشير إلى وظائف العقل وتوجيهه نحو اكتساب النظر والتبصّر والتدبّر والتفكّر والتذكّر والتفقّه.. إلخ وكلها عمليات عقلية تختلف درجاتها لتعطي أبعادًا أوسع وأشمل في عملية النظر العقلي.

١ ـ آيات تدعو إلى النظر:

لقد دعا القرآن الكريم إلى النظر في مائة وتسع وعشرين آية جاءت على معانٍ مختلفة منها النظر بمعنى نظر العين أي الرؤية وبمعنى الانتظار والذي يهمّنا هو النظر الذي يقوم على الفحص والتأمّل والرويّة والتبصّر بحقائق الوجود والخلق.

وقد ورد هذا المعنى في آيات كثيرة في مثل قوله تعالى:

﴿فَلْيَنظُرِ الإنسانُ إلى طَعَامِهِ﴾[١٣].

﴿فَلْيَنظُرِ الإنسانُ مِمَّ خُلِقَ﴾[١٤].

﴿أَوَ لَمْ يَنظُرُوا في مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ والأرضِ وما خَلَقَ اللَّهُ مِن شيءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُم فبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعدَهُ يُؤمِنُونَ﴾[١٥].

٢ ـ آيات تدعو إلى التبصُّر:

كوظيفة من الوظائف العقلية، وهي توضح دعوة القرآن الكريم للنظر

---

(١٣) عبس/ ٢٤.

(١٤) الطارق/ ٥.

(١٥) الأعراف/ ١٨٥.

العقلي وقد وردت في مائة وثمانٍ وأربعين آية مثل قوله تعالى:

﴿وفِي أنفُسِكُم أفلا تُبصِرُونَ﴾[16].

إنه ليس البصر بمعنى نظر العين بل هو البصيرة العقليّة قال تعالى:

﴿أَوَ لَمْ يَرَوا أنَّا نَسُوقُ الماءَ إلى الأَرضِ الجُرُزِ فَنُخرِجُ بِهِ زرعاً تأكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُم وَأَنفُسُهُم أفَلَا يُبصِرُونَ﴾[17].

فهذه دعوة إلى النظر والتبصُّر في مظاهر الحياة أي في الواقع المحسوس المشاهد أمام العين، فقيمة البصر في القرآن الكريم بقدر ما يؤدِّي إلى البصيرة العقليّة لذلك ينعي سبحانه على هؤلاء الذين لم ينتفعوا بحواسهم انتفاع تدبّر إذ يقول تعالى:

﴿لَهُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ولَهُم أَعيُنٌ لا يُبصِرُونَ بِهَا ولهم آذانٌ لا يَسمعُونَ بها﴾[18].

إذ ليس المراد نفي السمع والبصر عنهم وإنما نفيهما من جهة عدم استخدامهما في التدبّر والفهم والتبصّر والتفقّه.

٣ ـ آيات تدعو إلى التدبُّر:

ومن الجدير بالذكر أن الدعوة إلى التدبُّر جاءت في أربع آيات في القرآن الكريم وجميعها خاصة بتدبُّر القرآن الكريم.

فجاءت الدعوة إلى تدبّره في قوله تعالى:

﴿كِتابٌ أَنزَلْنَاهُ إليكَ مُباركٌ لِيدَّبَّرُوا آياتِهِ وليَتَذَكَّرَ أُولُواْ الألبَابِ﴾[19].

---

(١٦) الذاريات/ ٢١.

(١٧) السجدة/ ٢٧.

(١٨) الأعراف/ ١٧٩.

(١٩) ص/ ٢٩.

وكانت الآيات الثلاث الأخرى نعي على هؤلاء المنافقين الذين أعرضوا عن تدبّر القرآن وفهم معانيه وذلك لأن في تدبّره يظهر برهانه.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآنَ ولو كانَ من عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوجدُوا فِيهِ اختِلافاً كَثِيراً﴾[20].

﴿أَفَلَم يَدَّبَّرُوا القَولَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَم يَأتِ آباءَهُمُ الأَولِينَ﴾[21].

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرونَ القرآنَ أم على قُلُوبٍ أَقفَالُهَا﴾[22].

ومن هنا جعل العلماء «أصـل الوقوف على معاني القرآن التدبّر»[23].

٤ ـ آيات تدعو للتفكُّر:

دعا القرآن الكريم إلى إعمال العقل والتفكّر في ست عشرة آية، تناولت التفكّر في جميع مظاهر الوجود، سواء الآيات الكونيّة أو آيات الأنفس أو الدلائل على التوحيد وصدق رسالة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم والبعث...

قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰـوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[24].

﴿وهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنهَاراً ومِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثنَينِ، يُغْشِي اللَّيلَ النَّهارَ، إِنَّ فِي ذَلِـكَ لآياتٍ لِقَـومٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[25].

---

(٢٠) النساء/ ٨٢.

(٢١) المؤمنون/ ٦٨.

(٢٢) محمد/ ٢٤.

(٢٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، جـ٢، ص ١٨١، راجع أيضاً، الحارث المحاسبي العقل وفهم القرآن، ص٣١٧ ـ ٣١٩.

(٢٤) الجاثية/ ١٣.

(٢٥) الرعد/ ٣.

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ والنَّخِيلَ وَالأَعنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ، إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَومٍ يَتفَكَّرُونَ﴾[٢٦].

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لكُمُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ تَتفَكَّرُونَ﴾[٢٧].

وقد جاء التفكّر مأمورًا به مثنى وفرادى إشارة إلى جميع الأحوال في قوله تعالى:

﴿قُلْ إنَّمَآ أَعِظُكُم بِواحِدةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾[٢٨].

وعندما نزلت هذه الآيات من سورة آل عمران في قوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرضِ وَاختِلاَفِ اللَّيلِ والنَّهَارِ لآياتٍ لِأُولِي الألبابِ. الذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِم وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٢٩].

روي عن عائشة رضي اللَّه عنها أنّها قالت: إن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم بكى وقال: ويل لمن قرأها ولم يتفكّر فيها.

وروي: ويل لمن لاكهـا بين فكيه ولم يتأمّل فيها[٣٠].

وحسب الإنسان تلك الأمثال التي أشار إليها القرآن الكريم لكي يتفكّر.

---

(٢٦) النحل/ ١٠ ـ ١١.

(٢٧) البقرة/ ٢١٩.

(٢٨) سبأ/ ٤٦.

(٢٩) آل عمران/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(٣٠) راجع نص الحديث في التفسير الكبير للفخر الرازي، جـ ٩، ص ١٣٣، ١٣٤، أيضاً تفسير القرطبي، جـ ٤، ص ٣١٠.

(٣١) الحشر/ ٢١.

﴿وتِلكَ الأمثالُ نَضرِبُهَا للنّاسِ لَعَلَّهُم يَتَفكَّرُونَ﴾[٣١].

ومن هنا جاءت دعوة القرآن الكريم إلى المقارنة بين الأعمى والبصير.

﴿قُل هَل يَستَوِي الأعمى والبَصيرُ، أَفَلَا تَتفكَّرُونَ﴾[٣٢].

وهي مقارنة بين الجهل والعلم، بين الإنسان الذي أغلق عقله عن المعرفة والإنسان الذي فتح عقله لها.

٥ ـ آيات تدعو إلى الاعتبار:

لقد دعا القرآن الكريم إلى الاعتبار في سبع آيات كما في قوله تعالى:

﴿هُوَ الّذِي أخرَجَ الّذينَ كَفَرُوا مِن أهلِ الكِتَابِ مِن دِيارِهِم لِأَوّلِ الحَشرِ ما ظَنَنتُم أَن يَخرُجُوا وَظَنُّوا أَنّهُم مَّانِعَتُهُم حُصُونُهُم مِنَ اللّهِ فَأَتَاهُمُ اللّهُ من حَيثُ لَمْ يَحتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُعبَ يُخرِبُونَ بُيُوتَهُم بأَيدِيهِمْ وأَيدِي المُؤْمِنِينَ فَاعتَبِرُوا يا أُولي الأَبْصَار﴾[٣٣].

﴿قَد كَانَ لكُم آيةٌ في فِئتَينِ التَقَتَا فئةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ وأُخرَى كَافِرةٌ يَرَونَهُم مِثلَيهِم رَأْيَ العَينِ واللّهُ يُؤيدُ بنصرِهِ من يشاءُ إنَّ في ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الأَبصار﴾[٣٤].

﴿لَقَدْ كَانَ في قَصَصِهِمْ عبرةٌ لأُولِي الأَلبابِ﴾[٣٥].

وليس الاعتبار في القصص فقط بل هناك من آيات اللّه الكونية التي لا بد

---

(٣٢) الأنعام/ ٥٠.
(٣٣) الحشر/ ٢.
(٣٤) آل عمران/ ١٣.
(٣٥) يوسف/ ١١١.

أن يعتبر بها العقل وذلك في مثل قوله تعالى:

﴿أَلَم تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤلفُ بَينَهُ ثُمَّ يَجعَلُهُ رُكاماً فَتَرَى الوَدقَ يَخرُجُ مِن خِلالِهِ ويُنزِلُ من السماءِ مِن جِبالٍ فيها من بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ من يَشَاءُ وَيَصرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرقِهِ يَذهَبُ بِالأَبصَارِ. يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيلَ والنَّهَارَ إِنَّ في ذلك لعبرةً لأُولِي الأَبصَارِ﴾[٣٦].

٦ ـ الدعوة إلى التفقّه:

التفقه «خطوة عقلية أبعد مدى من التفكير، إذ هي الحصيلة التي تنتج عن عملية التفكير وتجعل الإنسان أكثر وعيًا لما يحيط به وأعمق إدراكًا لأبعاد وجوده وعلائقه في الكون، كما تجعله متفتح البصيرة دومًا»[٣٧].

وقد وردت مادة (فقه) في القرآن الكريم في عشرين آية مثل قوله تعالى:

﴿انظُر كَيفَ نُصَرِّفُ الآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفقَهُونَ﴾[٣٨].

﴿قَد فَصَّلنَا الآياتِ لقومٍ يَفقَهُونَ﴾[٣٩].

وآيات أخرى تنعى على هؤلاء الذين لا يفقهون مثل:

﴿لَهُم قُلُوبٌ لاَ يَفقَهُونَ بِهَا﴾[٤٠].

﴿وَطُبِعَ على قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفقَهُونَ﴾[٤١][٤٢].

---

(٣٦) النور/ ٤٣ ـ ٤٤.
(٣٧) د. عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣م، ص ٣٥.
(٣٨) الأنعام/ ٦٥.
(٣٩) الأنعام/ ٩٨.
(٤٠) الأعراف/ ١٧٩.
(٤١) التوبة/ ٨٧.
(٤٢) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي.

٧ ـ آيات تدعو للتذكّر:

والتذكّر من العمليات العقليّة التي تعطي بُعدًا أوسع في النظر العقلي، وقد وردت مادة «التذكّر» في القرآن الكريم (٢٦٩) مرة. مثل قوله تعالى:

﴿قَد فَصَّلنَا الآياتِ لقومٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[٤٣].

﴿وَيَضرِبُ اللَّهُ الأمثَالَ للنَّاسِ لعَلَّهُم يتَذَكَّرُونَ﴾[٤٤].

﴿ويُبيِنُ آياتِهِ للناسِ لَعلَّهُم يَتَذَكَّرُونَ﴾[٤٥].

ويرى علماء النفس المحدثون: «أن التذكّر من العمليات العقليّة العليا»[٤٦] ومن هنا كان ارتباط التذكّر بأولي الألباب[٤٧].

قال تعالى: ﴿قُل هل يَستَوِي الّذينَ يَعلَمُونَ والّذين لا يعلمونَ إنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلبَابِ﴾[٤٨].

﴿أفَمن يَعلَمُ إنَّمَا أُنزِلَ إلَيكَ من رَّبِكَ الحَقُّ كَمَن هو أعمى إنَّما يَتذَكَّرُ أُولُـو الألبابِ﴾[٤٩].

﴿ألم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السماءِ ماءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ في الأرضِ ثُمَّ يُخرِجُ بِهِ زَرعاً مُختَلِفاً أَلوانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصفَراً ثُم يَجعلُهُ حُطَاماً إنَّ في ذَلِكَ لذِكرَى لأُولِي الألبابِ﴾[٥٠].

(٤٣) الأنعام/ ١٢٦.
(٤٤) إبراهيم/ ٢٥.
(٤٥) البقرة/ ٢٢١.
(٤٦) د. أحمد عزت راجح، **أصول علم النفس**، المكتب المصري بالاسكندرية، ط ٨، سنة ١٩٧٠، ص ٣١٧.
(٤٧) راجع الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص ٢٧٥، وأيضاً د. محمد عبد الله الشرقاوي، **في الفلسفة العامة، دراسة ونقد**، مكتبة الزهراء ص ٢٠١.
(٤٨) الزمر/ ٩.
(٤٩) الرعد/ ١٩.
(٥٠) الزمر/ ٢١.

الوجه الثالث:

آيات تخاطب أصحاب العقول الرشيدة وهم أولو الألباب وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم ست عشرة مرة في معرض المدح والثناء وذلك لأنهم بلغوا مرتبة عالية في النظر والتفكّر والتذكّر إلى آخر هذه الوظائف العقليّة التي تعلو بصاحبها إلى أن يصير لبيبًا وكما يقول النيسابوري عن العقل أنه في «أول الأمر يكون عقلاً وفي كمال الحال يكون لبًا»(٥١).

فأولو الألباب هم أصحاب العقول الكاملة الذين يعتبرون في مثل قوله تعالى:

﴿لقد كَانَ في قَصَصِهِم عبرةٌ لأُولِي الألبابِ﴾(٥٢).

وهم الذين يتفكّرون ويصلون إلى النتيجة من هذا التفكّر.

﴿وَيَتَفَكَّرُونَ في خَلقِ السَّمَاواتِ والأرضِ رَبَّنَا مَا خَلَقتَ هـذا باطِلاً﴾(٥٣).

وهم الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه وهم المهديّون.

﴿الذين يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ أولئِكَ الّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وأُولئِكَ هُمْ أُولُوا الألبابِ﴾(٥٤).

وهم الذين يتذكّرون كما أشرنا سابقًا.

﴿إنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الألبابِ﴾(٥٥).

---

(٥١) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، على هامش جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبري، دار المعرفة بيروت، ط٣، سنة ١٩٧٨، جـ٤، ص١٦٤.

(٥٢) يوسف/ ١١١.

(٥٣) آل عمران/ ١٩١.

(٥٤) الزمر/ ١٨.

(٥٥) الرعد/ ١٩.

﴿وما يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُوا الألبابِ﴾[٥٦].

فخطاب القرآن الكريم لأولي الألباب هو «خطاب لأناس من العقلاء لهم نصيب من الفهم والوعي أوفر من نصيب العقل الذي يكف صاحبه عن السوء ولا يرتقي إلى منزلة الرسوخ في العلم والتمييز بين الطيب والخبيث والتمييز بين الحسن والأحسن»[٥٧].

الوجـه الرابـع:

آيات ذمّ الذين لا يعقلون حيث عطلوا عقولهم عن عملها:

جاءت مادة (عقل) في هذه الآيات وكذلك جميع المواد التي تعبر عن الوظائف العقلية الأخرى مثل التدبّر والتفكّر... إلخ في صيغة الفعل المضارع المسبوق باستفهام إنكاري يحمل معنى التنديد والتعجّب والإنكار وذلك مثل قوله في نهاية الآيات:

﴿أفَلاَ تَعقِلُونَ﴾[٥٨] ﴿أفلاَ يَتَدَبَّرونَ﴾[٥٩] ﴿أفلا تَذَكَّرُونَ﴾[٦٠] ﴿أفَلاَ تُبصِرُونَ﴾[٦١] ﴿أفَلاَ تَتفكَّرُونَ﴾[٦٢].

ومن هذه الآيات ما يدعو إلى التميز بين الخير والشر والمقارنة والاختيار بين نعيم الدُّنيا ونعيم الآخرة، وهذه كلها عمليات عقليّة تبرز دور العقل في الاختيار الصحيح. فيقول تعالى:

﴿وَمَا الحياةُ الدُنيَا إلاَّ لَعِبٌ ولهوٌ وَللدَّارُ الآخِرةُ خَيرٌ للّذِينَ يَتَّقُونَ أفَلاَ تَعقِلُونَ﴾[٦٣].

---

(٥٦) آل عمران/ ٧.

(٥٧) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت ص ١٢.

(٥٨) البقرة/ ٤٤، آل عمران/ ٦٥.

(٥٩) محمد/ ٢٤.

(٦٠) يونس/ ٣، هود/ ٢٤ ـ ٣٠، النحل/ ١٧، المؤمنون/ ٨٥.

(٦١) القصص/ ٧٢، الذاريات/ ٢١.

(٦٢) الأنعام/ ٥٠.

(٦٣) الأنعام/ ٣٢.

﴿وما أوتيتُم من شيءٍ فمتاعُ الحياةِ الدُنيَا وزِينَتُهَا، وما عِندَ اللّهِ خَيرٌ وأبقَى أفَلا تَعقلُونَ﴾(٦٤).

وعن قصّة سيدنا إبراهيم عليه السلام وحواره مع أبيه وقومه يقول تعالى:

﴿قَالَ أَفَتعبُدُونَ من دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَنفعُكم شيئاً ولا يَضُرُّكُمْ أُفٍ لكُم ولِمَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ. أَفَلا تَعقِلُونَ﴾(٦٥).

وعن قصّة سيدنا موسى عليه السلام وحواره مع فرعون حينما سأله فرعون: من ربّك؟ فيجيب سيدنا موسى **﴿رَبُّ المَشرِقِ والمَغرِبِ وما بَينَهُمَا إن كُنتُم تَعقِلُونَ﴾**(٦٦).

ونلاحظ أن القرآن استخدم الفعل «تعقلون» مسبوقًا باستفهام إنكاري مقرونًا بالنفي على لسان إبراهيم، وكذلك استخدم الفعل نفسه مسبوقًا بالشرط على لسان موسى ليبيِّن أن (أولئك القوم) لم يستخدموا أداة الفهم والإدراك ولو فعلوا لتغيّر الموقف.

وقد وصف اللّه تعالى الذين عطلوا عقولهم عن عملها بأنّهم كالأنعام بل هم أضل وذلك لأن الأنعام لا قدرة لها على تحصيل النظر والإنسان قد أعطي القدرة على ذلك ومع ذلك أعرض عن النظر العقلي واكتساب المعرفة. قال تعالى:

﴿إنَّ شَرَّ الدَّوابِ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ البُكمُ الّذِينَ لاَ يَعقِلُونَ﴾(٦٧).

﴿أم تَحسَبُ أَنَّ أَكثَرَهُم يَسمَعُونَ أو يَعقِلُونَ إنْ هُم إلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾(٦٨).

---

(٦٤) القصص/ ٦٠.

(٦٥) الأنبياء/ ٦٦ ـ ٦٧.

(٦٦) الشعراء/ ٢٨.

(٦٧) الأنفال/ ٢٢.

(٦٨) الفرقان/ ٤٤.

الوجـه الخامـس:

آيات تشير إلى مرادفات العقل في القرآن:

من معاني العقل في القرآن: لب ونهى وحلم وحجر وكذلك قلب، والقلب والعقل قد يستعملان بمعنى واحد، وقد يختص القلب بالعواطف، وقد يسمى القلب أيضًا الفؤاد، وهذه المرادفات يلاحظ أنها قد وردت في القرآن بالصيغة الاسمية.

اللُّـب:

ورد بمعنى العقل ـ وجمع الألباب ـ في ست عشرة آية[٦٩] مثل قوله تعالى:

﴿وَلَكُم في القِصَاصِ حياةٌ يا أُولِي الألبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٧٠].

الحـلـم:

جاءت بمعنى العقل ـ وجمعت أحلام وأُريد بها العقول ـ في آية واحدة هي قوله تعالى:

﴿أَمْ تَأْمُرُهُم أحلَامُهُم بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُون﴾[٧١].

(ومجيء لفظ «أحلامهم» في مقابل «قوم طاغون» دل على أن الحلم هو الفهم والأناة والعلم المبني على أسس، والطغيان هو ما يناقض ذلك، فالكفّار لم يحكموا عقولهم إنما حكموا عواطفهم وأهواءهم)[٧٢].

---

(٦٩) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، باب اللام.

(٧٠) البقرة/ ١٧٩.

(٧١) الطور/ ٣٢.

(٧٢) د. محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنّة، دار العلم للملايين بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ١٢٧.

النـهـى:

وردت مرتين في سورة طه في قوله تعالى:

﴿كُلُوا وَارعَوْا أنعَامَكُم. إنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ لأولي النُّهى﴾[٧٣].

وقوله تعالى:

﴿أفَلم يَهدِ لَهُم كَم أهلَكنا قَبلَهُم مِنَ القُرُونِ يَمشُونَ في مَسَاكِنِهم إنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لأُولى النُّهى﴾[٧٤].

أولي النُّهى معناها: ذوي العقول الصحيحة والألباب المستقيمة[٧٥].

الحـجـر:

جاء بمعنى العقل في قوله تعالى:

﴿والفَجرِ وليالٍ عَشرٍ، والشَّفعِ والوَترِ، واللّيلِ إذَا يَسْرِ، هَل في ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجرٍ﴾[٧٦].

«وقد سُئل ابن عبّاس عن قوله تعالى (قسم لذي حجر) فقال: يعني الرجل ذا النُّهى والعقل»[٧٧].

القـلـب:

ورد القلب في القرآن الكريم في مائة واثنتين وثلاثين آية، وهي

---

(٧٣) طه/ ٥٤.

(٧٤) طه/ ١٢٨.

(٧٥) مختصر ابن كثير، اختصار وتحقيق د. محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط ٧، ١٩٨١م، جـ ٢، ص ٤٨٤، ٤٩٨.

(٧٦) الفجر/ ١ ـ ٥.

(٧٧) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ١٢١.

تتحدث عن جوانب كثيرة في النفس البشريّة بحيث تشعرنا أحيانًا أننا أمام صورة من صور العقل أو أمام العقل ذاته، أحيانًا أخرى نشعر أننا أمام العاطفة والأحاسيس والمشاعر الوجدانية وأحيانًا ثالثة نجد أنفسنا أمام جانب يجمع بين الجانبين العقلي والعاطفي[٧٨].

وكمثال على التقاء العقل والقلب كما في قوله تعالى:

﴿أَفَلَم يَسِيرُوا فِي الأَرضِ فَتَكُونَ لَهُم قُلُوبٌ يَعقِلُونَ بِهَا﴾[٧٩].

وآيات أخرى كثيرة سوف نشير إليها بالتفصيل عند الحديث عن وسائل العلم والمعرفة في القرآن الكريم.

ومما سبق نستنتج ما يلي:

أن دعوة القرآن الكريم الصريحة للنظر العقلي لم تعادلها دعوة أخرى في أيّ كتاب، فالقرآن الكريم «لا يذكر العقل عرضاً مقتضبًا بل يذكره مقصودًا مفصلاً على نحو لا نظير له في كتب من كتب الأديان»[٨٠] ولا الفلسفات ـ فهو الكتاب الذي امتلأ بخطاب العقل بكل ملكة من ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعقّلون، ومن هنا نفهم لماذا وردت مشتقات «العقل» بالصيغة الفعلية وليست بالصيغة الاسمية. وذلك لدلالة مقصودة وهي أن صيغة الفعل لا بدّ أن ترتبط بحدث وذات وزمن، وهذا ينبّه إلى أن النظر العقلي عملية جادة حقيقية لها أبعادها ومدلولاتها التي لا بدّ أن ترتبط بواقع وبأشخاص وبزمن، وهذا له أثره من الناحية العملية الفعلية التي تؤثر على الإنسان ذاته في بناء حركة الحياة.

وعلى هذا فالعقل القرآني لم يعد عقلاً يونانيًا مجردًا أو جوهرًا قائمًا

---

(٧٨) د. محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنّة، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ١٨٦.

(٧٩) الحج/ ٤٦.

(٨٠) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٨.

بذاته، وهذا يوضح عدم اهتمام القرآن الكريم بالماهية ـ بالمعنى المفهوم عند اليونان ـ بل كان اهتمامه بالوظيفة العقليّة التي تصف ما وراءها من عقل، وعلى ذلك لم يكن العقل في القرآن الكريم موضوعًا للمعرفة في حدّ ذاته، بل الظواهر العقليّة هي التي يمكن أن تكون موضوعًا لدراسة العقل، ولذلك ليس لنا أن نتساءل ما العقل؟ لأنه سر وقف فيه أصحاب العقول حائرين كما وقفوا ازاء الروح وصدق اللّه العظيم في قوله تعالى:

﴿وَيَسأَلُونَكَ عنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِي وما أُوتِيتُم من العِلمِ إلاَّ قَلِيلاً﴾(٨١).

وأصبح العقل في القرآن الكريم مناط التكليف والثلاثة الذين لا يجازيهم اللّه بأعمالهم هم (المجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ، والصغير حتى يكبر)(٨٢) وذلك لأن خطاب القرآن موجه للعقل أوّلاً.

والبعد الذي أضافه القرآن الكريم لمعاني العقل هو ارتباط العقل بالعمل لأن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلاّ في مقام التنبيه إلى وجوب العمل به (وارتباط العلم بالعمل في منهج الإسلام في مقام ارتباط الوسيلة بالغاية، والمقدمة بالنتيجة، فالعلم مقدمة ووسيلة والعمل نتيجة وغاية)(٨٣) وتظهر أهمية عمل العقل من قول الكفار أثناء العذاب في الآخرة **﴿لو كُنَّا نَسمَعُ أو نَعقِلُ مَا كُنَّا في أصحابِ السعِيرِ﴾**(٨٤)، أضف إلى ذلك أن ورود مرادفات العقل في القرآن تدل على اتساع وشمول الدعوة إلى النظر العقلي وتضيف أبعادًا جديدة

---

(٨١) الاسراء/ ٨٥.

(٨٢) راجع نص الحديث في صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب ١١، جـ٦، ص ١٦٩ كتاب الحدود باب ٢٢، جـ٨، ص ٢١، طبعة استانبول، أيضًا أبو داود/ ١٧، والترمذي في الحدود والنسائي في الطلاق/ ٢١ وابن ماجه في الطلاق/ ١٥ والدارمي في الحدود، وأحمد بن حنبل، جـ١، ص ١١٦، ١١٨.

(٨٣) د. سهير فضل اللّه أبو وافية، فلسفة العمل في الإسلام، دار الكتاب، القاهرة، ص ١٤.

(٨٤) الملك/ ١٠.

أخرى تتصل مثلاً بالوجدان والعاطفة والحدس كما هو الحال في ورود القلب بمعنى العقل.

ثانياً ـ طلب العلم والمعرفة في القرآن الكريم

من مظاهر اهتمام القرآن الكريم بالدعوة إلى النظر العقلي، اهتمامه الشديد بثمرة هذا النظر وهو العلم والمعرفة، ولقد تجلت هذه الدعوة في مادة العلم ومشتقاته التي ذكرت في القرآن أكثر من تسعمائة مرة[٨٥] وكانت أول آيات القرآن نزولاً هي دعوة إلى العلم في قوله تعالى:

﴿اقرأ باسمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسَانَ مِن عَلَقٍ، اقرأ وَرَبُّكَ الأكرَمُ، الّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمِ، عَلَّمَ الإنسَانَ ما لَم يَعلَمْ﴾[٨٦].

فكان هذا إيذانًا بإعلاء شأن العلم وارتباط ذلك بالدين، ثم إنه سبحانه وتعالى في محكم آياته حين أظهر للملائكة أن آدم قد سبقهم علمًا ومعرفة، أمرهم اللّه تعالى أن يسجدوا لآدم سجود تكريم وولاء، وسجود من لا يعلم لمن يعلم «فهذا السجود وإن كان لآدم فهو في الوقت ذاته للعلم وفضله»[٨٧] قال تعالى:

﴿وعَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُم على الملائِكةِ فقال أنبِئُونِي بِأَسمَاءِ هؤلاءِ إن كُنتُمْ صادِقِينَ. قَالُوا سُبحَانَكَ لا عِلمَ لنا إلاَّ ما عَلَّمتَنا إنَّكَ أَنتَ العلِيمُ الحَكِيمُ. قَالَ يا آدمُ أَنبِئهُـم بأسمائِهِم فَلَمَّا أنبأهُم بأسمائِهِم قال: أَلَم أَقُل لكم إنِي أَعلَمُ غَيبَ السمـواتِ والأرضِ وأَعلَمُ ما تُبدُونَ وما كُنتُم تَكتُمُونَ﴾[٨٨].

---

(٨٥) راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة «علم».

(٨٦) العلق/ ١ ـ ٥.

(٨٧) عبد الكريم الخطيب، الدين ضرورة حياة الإنسان، دار الأصالة، الرياض، ط ١، ١٩٨١م، ص ٩٧، ٩٨.

(٨٨) البقرة/ ٣١ ـ ٣٣.

ولذلك كانت عناية القرآن الكريم بالعلم والمعرفة عنـاية لم تعـرفها الإنسانية لغيره من الكتب. وكذلك إظهار فضل العلماء على غيرهم، فقال تعالى:

﴿وتِلكَ الأمثَالُ نَضرِبُهَا لِلناسِ وما يَعقِلُهَا إلاَّ العَالِمُونَ﴾(٨٩).

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إلاَّ هُوَ والملائِكَةُ وأُولُوا العِلمِ قائِماً بِالقِسطِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾(٩٠).

وقد جاء التصريح بامتياز العلماء على غيرهم من الناس لإدراكهم آيات اللّه الكونيّة، ووصفهم باختصاصهم بخشيته فقال تعالى في سورة فاطر:

﴿أَلَم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السماءِ ماءً فَأَخرجنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُختَلِفاً أَلوانُها، ومِنَ الجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمرٌ مُختَلِفٌ أَلوانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ومِنَ النَّاسِ والدوابِ والأنعامِ مُختَلِفٌ أَلوانُهُ كَذَلِكَ إنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ العُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾(٩١)(٩٢).

وبذلك لم يحصر القرآن الكريم العلم ـ وطبقًا لما جاء بالمعنى السابق في سورة فاطر ـ في التفقّه في أمور الدين فقط، بل امتدت دعوته لتشمل جملة المعارف التي يدركها الإنسان في ملكوت السماوات والأرض وما خلق اللّه من كل شيء.. ولهذا قال النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم في فضل العلم:

(إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضىً بما يصنع، وأن العالِم ليستغفر له مَنْ في السموات ومَنْ في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل

---

(٨٩) العنكبوت/ ٤٣.

(٩٠) آل عمران/ ١٨.

(٩١) فاطر/ ٢٧ ـ ٢٨.

(٩٢) د. محمد الصادق عرجون، القرآن الكريم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٩٦٦م، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

العالِم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وان العلماء ورثة الأنبياء، وأن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر)[٩٣] وقال أيضًا صلّى اللّه عليه وسلّم: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[٩٤].

وبهذا المعنى الذي ورد على حثّ العلم في القرآن والسُّنّة أصبح العلم طريقة أكثر منه طائفة من قوانين معيّنة وصلت إليها العلوم المختلفة.[٩٥] بل هو قواعد منهج موصلة نظريًا وعمليًا، تـأمليًا وتجريبيًا إلى الكشف الدقيق والعميق عن أطوار الإنسان وأوضاع المادة ونواميس الوجود، وذلك لأن «العلم في القرآن الكريم ارتبط بالعمل»[٩٦].

ولعل من المفيد هنا أن نوضح الفرق بين لفظ العلم والمعرفة في القرآن الكريم:

يقول الراغب الأصفهاني:

«الفرق بين العلم والمعرفة هو أن «المعرفة» قد تقال فيما تدرك آثاره، وإن لم تدرك ذاته.

«والعلم» لا يكاد يقال إلّا فيما يدرك ذاته ولهذا يقال فلان يعرف اللّه ولا يقال يعلم الله، لما كانت معرفته تعالى ليست إلاّ بمعرفة آثاره دون معرفة ذاته، وأيضاً فالمعرفة تقال فيما لا يعرف إلّا كونه موجودًا فقط والعلم أصله أن يقال فيما يعلم وجوده، وجنسه وكيفيته وعلته، ولهذا يقال اللّه تعالى عالم بكذا ولا يقال عارف به، لما كان العرفان يستعمل في العلم القاصر.

---

(٩٣) رواه: أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن حيـان في صحيحه، والبيهقي، والحاكم، وصححه وحسنه حمزة الكناني.

(٩٤) رواه ابن ماجه والبيهقي و الطبراني في الكبير والأوسط.

(٩٥) د. زكي نجيب محمود ـ المنطق الوضعي، جـ٢، ص ١٤٧.

(٩٦) راجع د. سهير فضل اللّه أبو وافية، **فلسفة العمل في الإسلام**، دار الكتاب، القاهرة.

وأيضًا فالمعرفة تقال فيما يتوصل إليه بتفكّر وتدبّر، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره»[٩٧].

ومن هنا نستطيع أن ندرك اهتمام الدين الإسلامي ـ قرآناً وسُنّة ـ بالدعوة إلى العلم وذكر فضل العلماء. وذلك ـ فيما أرى ـ لأن الإسلام يريد للمسلم ألّا يقف عند حد معرفة الأشياء معرفة ظاهرية بل لا بد من إدراك حقائق الأشياء إدراكًا حقيقيًا صحيحًا. ولذلك لم يرد في القرآن إطلاقًا عبارة «لقوم يعرفون» بل كانت آيات القرآن التي تحثّ على العلم والمعرفة والنظر تنتهي بعبارات «لقوم يعقلون» أو «لقوم يتفكّرون» أو «يفقهون»، «يوقنون» أو «لأولي الألباب»، أو «لأولي النهى» ونحو ذلك من ألفاظ تدل دلالة قاطعة على العلم والمعرفة التي يريدها الإسلام لمعتنقيه.

وسائل تحصيل العلم والمعرفة:

لقد عني القرآن الكريم بوسائل تحصيل العلم والمعرفة وأشار إلى أنها جميعًا تكمل بعضها البعض، وكل له دوره في عملية اكتساب العلم والمعرفة.

وعندما نجد أنفسنا بإزاء النصّ القرآني لا نستطيع أن نفصل بين هذه الوسائل.. لذلك سنذكرها كما وردت في القرآن الكريم.

أ ـ الحواس والعقل:

ارتبط عمل الحواس بعمل العقل الذي هو الإدراك والتفكّر والتدبّر والتبصّر... في آيات كثيرة..

﴿وَمَثَلُ الذين كَفَرُوا كَمَثَلِ الّذِي يَنعِقُ بِمَا لَا يَسمَعُ إلَّا دُعَاءً ونِدَاءً، صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فَهُم لَا يَعقِلُونَ﴾[٩٨].

---

(٩٧) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي دار الصحوة، القاهرة، ط ١ سنة ١٩٨٥م، ص ١٧٩، ١٨٠.

(٩٨) البقرة/ ١٧١.

وهذه الآية تؤكّد الصلة بين عمل الحواس وعمل العقل.

وحين انتفى عمل الحواس وأصابها (الصم والبكم والعمى) وانتفى عمل العقل وصفهم الله بأنّهم لا يعقلون.

وتظهر أهمية عمل العقل وعمل الحواس من قول الكفار أثناء العذاب في الآخرة.

﴿لو كُنَّا نَسمَعُ أو نَعقِلُ ما كُنَّا فِي أَصحَابِ السَّعِيرِ﴾[٩٩].

فربط السمع بفعل العقل فإذا كان هناك سمع من غير تعقّل فلا قيمة له. وكأن الحواس لا قيمة لها بدون عمل العقل.

ومن ذلك قوله تعالى:

﴿أَمْ تَحسَبُ أَنَّ أكثَرَهُمْ يَسمَعُونَ أو يَعقِلُونَ﴾[١٠٠].

﴿ولا تكُونُوا كالّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وهُم لا يَسمَعُونَ﴾[١٠١].

﴿أفأَنتَ تَهدِي العُمْيَ ولو كَانُوا لا يُبصِرُونَ﴾[١٠٢].

وهم قطعًا في الدُّنيا أصحاب بصر يبصرون بها، ولكن البصر الذي تشير إليه الآية هو بصر إدراك وفهم ووعي.

وقوله تعالى:

﴿أفأَنتَ تُسمِعُ الصُّمَّ ولو كَانُوا لَا يَعقِلُونَ﴾[١٠٣].

---

(٩٩) الملك/ ١٠.

(١٠٠) الفرقان/ ٤٤.

(١٠١) الأنفال/ ٢١.

(١٠٢) يونس/ ٤٣.

(١٠٣) يونس/ ٤٢.

وقوله تعالى:

﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ واعِيَةٌ﴾[104].

فالآيات واضحة تمامًا بأن السمع المطلوب هو سمع تدبّر وتعقّل وهذا يؤكّد الصِّلة القوية بين الحواس والعقل.

ب ـ الحواس والقلب والعقل:

وكما يؤكد القرآن على دور الحواس في الإدراك العقلي، يؤكد أيضًا على ارتباط الحواس بالقلب والعقل معًا بحيث تتكامل وسائل العلم والمعرفة.

وآيات القلب في القرآن تعبّر عن عالَم كبير اتسعت معانيه وتعددت جوانبه حتى لم يعد بإمكاننا حصره في المعاني العاطفية وحدها أو في المعاني العقليّة، ولذلك جاءت هذه الآيات تعبِّر عن وظائف مختلفة سوف نشير هنا فقط إلى تلك الآيات المنوطة بعمل العقل.

ففي قوله تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَسيرُوا فِي الأَرضِ فَتكُونَ لهُم قُلُوبٌ يَعقِلُونَ بِهَا أو آذانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فإِنَّهَا لا تَعمَى الأَبصَارُ ولكِن تَعْمَى القُلُوبُ الّتِي في الصُّدُورِ﴾[105].

فنحن هنا أمام دعوة إلى السير في الأرض للبحث عن الحقيقة والنظر والتأمّل في مظاهر الوجود، وهذا عمل من أعمال العقل مُطالب به القلب.. وتؤكد الآية أيضًا الصلة الوثيقة بين الحواس والقلب والعقل فتربط بين صمم الآذان وعماية الأبصار وإقفال القلوب وانتفاء العقل وكأنّ ذلك يحدث في وقت واحد.

وهناك آيات أخرى تصف القلب بنفس الصفات التي يتّصف بها العقل من

---

(١٠٤) الحاقة/ ١٢.

(١٠٥) الحج/ ٤٦.

تدبّر، وتذكّر، وعلم، وتفقّه: فالقلب محل التدبُّر في قوله تعالى:

﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أم على قُلُوبٍ أَقفَالُهَا﴾[106].

والقلب محل الاعتبار والاتعاظ، كما في قوله تعالى:

﴿إنَّ في ذَلِكَ لذِكرَى لمن كانَ لَهُ قَلبٌ أو أَلقَى السَّمْعَ وهُوَ شَهِيدٌ﴾[107].

والقلب محل العلم، كما في قوله تعالى:

﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُون﴾[108].

﴿كَذَلِكَ يَطبَعُ اللَّهُ على قُلُوبِ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[109].

والقلب محل الفقه، كما في قوله تعالى:

﴿لَهُم قُلُوبٌ لا يَفقَهُونَ بِهَا﴾[110].

﴿وطُبِعَ على قُلُوبِهِم فهم لا يَفقَهُونَ﴾[111].

ومن اليقين ما يكون محلّه القلب، كما جاء في حوار إبراهيم عليه السلام مع ربّه في قوله تعالى:

﴿وإذْ قَالَ إبراهيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحيي المَوتَى. قال أَوَلَـم تُؤمِن. قَالَ بَلَى ولكِن لِيَطمئِنَّ قَلبِي﴾[112].

---

(١٠٦) محمد/ ٢٤.
(١٠٧) ق/ ٣٧.
(١٠٨) التوبة/ ٩٣.
(١٠٩) الروم/ ٥٩.
(١١٠) الأعراف/ ١٧٩.
(١١١) التوبة/ ٨٧.
(١١٢) البقرة/ ٢٦٠.

فالطمأنينة أمر نفسي يساعد العقل على الوصول باستنتاجاته المنطقيّة السليمة ذلك أن إبراهيم لم يكن شاكًا في قدرة اللّه على إحياء الموتى ولكنه كان يبحث عن المعرفة العقليّة لترتاح نفسه ويطمئن قلبه.

ومن الآيات ما يوضح ارتباط القلب بالمسؤولية واشتراكه مع الحواس في العمل كوسائل للمعرفة، وقد ورد فيها الفؤاد بمعنى العقل:

﴿إنَّ السَّمعَ والبَصَرَ والفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنهُ مَسئُولاً﴾(١١٣).

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والأَبصَارَ والأَفئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(١١٤).

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمعَ والأَبصَارَ والأَفئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشكُرُونَ﴾(١١٥).

وتأتي الأهمية الكبرى للقلب حين يرتفع القرآن بقيمته حتى يبلغ به أعلى مرتبة في المعرفة الإلهية حيث يجعله منزل الوحي وموطن كلام اللّه الذي حمله الروح الأمين:

﴿وإنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِينُ، على قَلبِكَ لِتَكُونَ من المُنذِرِينَ بلسانٍ عَرَبِيٍ مُبِينٍ﴾(١١٦).

جـ ـ الخبـــر:

إن القرآن الكريم يؤكّد على أهمية دور الخبر في العلم والمعرفة سواء أكان هذا الخبر نصًا قرآنيًا أو سُنّة شريفة أو خبرًا عاديًا «وتأتي أهمية الخبر كمصدر من مصادر المعرفة إذ أنّه يخبرنا بنبأ جديد ومعرفة لم يسبق لنا علمها»(١١٧).

---

(١١٣) الاسراء/ ٣٦.

(١١٤) النحل/ ٧٨.

(١١٥) السجدة/ ٩، الملك/ ٢٣.

(١١٦) الشعراء/ ١٩٢ ـ ١٩٥.

(١١٧) د. سهير فضل اللّه أبو وافية، ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة عين شمس، سنة ١٩٧٤م، ص ١٢٢.

ومن الخبر ما يكون صادقاً ومنه الكاذب كما يقول صاحب شرح العقائد النسفية: **والخبر الصادق**: هو المطابق للواقع، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج، تُطابِقُهُ تلك النسبة فيكون صادقًا، أو لا تُطابِقه فيكون كاذبًا.

فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر. والخبر الصادق على نوعين:

أحدهما: الخبر المتواتر: سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي، وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور «تواطؤهم» أي لا يُجَوِّز العقل توافقهم «على الكذب» ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة. وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية[118] ويؤكّد القرآن الكريم على ضرورة توثيق الخبر بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الّذين آمنوا إن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾**[119].

والنوع الثاني: «خبر الرسول المؤيد» أي الثابتة رسالته «بالمعجزة» والرسول إنسان بعثه اللّه تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام... والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادّعى أنّه رسول من اللّه تعالى.

وهذا النوع من الخبر لا بدّ أن يكون موجبًا للعلم وذلك «للقطع بأن من أظهر اللّه المعجزة على يده تصديقًا له في دعوى الرسالة كان صادقًا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقًا يقع العلم بمضمونها قطعًا... فهو خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول «يضاهي» أي يشابه «العلم الثابت بالضرورة» كالمحسوسات والبديهيّات والمتواترات «في اليقين» أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكّك فهو علم بالضرورة بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع الجازم الثابت وإلّا لكان جهلاً أو ظنًا أو تقليدًا»[120].

---

(١١٨) سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١٦ ، ١٧.

(١١٩) الحجرات/ ٦.

(١٢٠) سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ١٩.

ومن خبر الرسول «ما يوجب العلم الاستدلالي، أي الحاصل بالاستدلال أي بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلي العلم بمطلوب خبري... مثل الدليل على وجود الصانع»(١٢١).

وتأتي أهمية دور الخبر عن اللّه الذي أرسل به رسله إلى الناس ليعلّمهم ما لا يستطيعون الوصول إليه بعقولهم وحواسهم فيكمل تعالى نعمته عليهم.

مراحل كسب المعرفة ودرجات اليقين:

ان أي معرفة لا بد أن تمر بمراحل لكي تصل فيها النفس إلى درجة من اليقين أو لا تصل تبعًا لاختيار النفس الإنسانية التي لها مطلق الحريّة في أن ترتفع إلى درجة العلماء والأولياء الذين لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون والذين يخشون اللّه، أو تدنو إلى مرتبة أقلّ من مرتبة الأنعام بل أضلّ، وفيما نرى فإن مراحل كسب المعرفة هي:

(أ) مرحلة الاستعداد:

وهي المرحلة الأولى التي يولد عليها الطفل ولا يعلم شيئًا ويكون فيها العقل قوة خالية عن الفعل وعن المعارف والعلوم. قال تعالى:

﴿واللَّهُ أَخرَجَكُم مِن بُطُونِ أُمهاتِكُم لَا تَعلَمُونَ شَيئاً﴾(١٢٢).

يقول ابن حزم: انه لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلّا ما لسائر الحيوان من الحسّ والحركة الإرادية فقط، فتراه يقبض رجليه ويمدهما ويقلّب أعضاءه حسب طاقته، ويألم إذا أحسّ البرد، أو الحرّ، أو الجوع.... إلخ(١٢٣).

---

(١٢١) المرجع السابق، ص ١٨، ١٩.

(١٢٢) النحل/ ٧٨.

(١٢٣) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، دار عكاظ، السعودية، ط ١، ١٩٨٢، جـ ١، ص ٣٩.
راجع أيضًا: د. سهير فضل اللّه أبو وافية، **ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية** ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(ب) مرحلة بداية التمييز وإدراكات الحواس:

أي بداية التعرّف على العالم الخارجي بالحواس، قال تعالى:

﴿وَجَعَلَ لكُمُ السَّمعَ والأَبصَارَ والأَفئِدةَ لعَلَّكُمْ تَشكُرُونَ﴾(١٢٤).

«وأول ما يحدث للنفس من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها، والرائحة الرديئة منافرة بطبعها، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر. . . وكالفرق بين الخشن والأملس والحار والبارد، وكالفرق بين الصوت الحاد والغليظ. . . فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها»(١٢٥).

والقرآن يشير إلى نقطة على درجة من الأهمية وهي ارتباط عمل الحواس وما ينشأ عنه من إدراك. . إذ أنه ليس كل ما تراه الحواس يتم إدراكه كمن يقول (أبصرت وما أبصرت) فهذا القول ينقسم إلى مرحلتين: مرحلة قامت بها الحاسة بدورها في الرؤية ومرحلة ثانية وهي عملية الإدراك ومنها قوله تعالى:

﴿قالوا سَمِعنَا وهُم لا يَسمَعُونَ﴾(١٢٦).

وقوله تعالى:

﴿وكأَيِّن مِن آيةٍ في السَّمواتِ والأرضِ يَمُرُّونَ عَلَيهَا وَهُم عَنهَا مُعرِضُونَ﴾(١٢٧).

فهذه الآيات التي يمرّون عليها هي بلا شك موجودة وجوداً منفصلاً عن الذات العارفة وهي مرئية محسوسة مشاهدة ولكنها قد تكون غير مُدرَكة بالقياس إلى الغافلين والمعرضين عنها. وهذه المرحلة اختيارية للإنسان يفعلها متى شاء.

---

(١٢٤) النحل/ ٧٨.

(١٢٥) المرجع السابق، ابن حزم، نفس الموضع.

(١٢٦) الأنفال/ ٢١.

(١٢٧) يوسف/ ١٠٥.

(جـ) مرحلة العلم بالبديهيّات العقليّة:

من ذلك كما يقول ابن حزم: «العلم بأن الجزء أقلّ من الكل، فإن الصبي الصغير في أوّل تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثالثة سر، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء... ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادان، فإنك إذا وقّفته قسراً بكى ونازع إلى القعود، علماً منه بأنه لا يكون قائمًا قاعدًا معًا، ومن ذلك: علمه بأنه لا يكون جسمٌ واحد في مكانين، فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان ما فأمسكته قسراً بكى، وقال كلامًا معناه، دعني أذهب علماً منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه ما دام في مكان واحد.. ويسترسل ابن حزم في سرد البديهيّات»(١٢٨).

وتشكّل هذه البديهيات الأساس الذي يبني عليه العلوم الكسبية النظرية فيما بعد.

(د) مرحلة تحصيل العلوم الكسبيّة:

وهي مرحلة استنباط النظريات من الضروريات أو البديهيات التي تكونت «في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس»(١٢٩) ولا بدّ من سبق هذه العلوم البديهيّة ولا بد أيضًا من شرط العقل للنظر بحيث «متى يشاء العقل أن يستحضر الضروريات ويستنتج منها النظريات متى شاء»(١٣٠) وهذه المرحلة تقوي عند الإنسان قوة التفكير واستخدام عقله استخدامًا استدلاليًا وهي المرحلة التي تشكّل الجانب الاختياري من العقل، ولذلك تتفاوت العقول بحسب إقبالها على العلم والمعرفة أو بحسب إعراضها عن ذلك، لذلك فهي مرحلة مركبة تتكون من درجات عديدة تبدأ أوّلها بالنظر والتأمّل ثم التدبُّر والتفكُّر واستنتاج القوانين والأحكام والاعتبار بها والقياس على ما يشابهها من حالات أخرى.

---

(١٢٨) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، جـ١، ص ٤٠، انظر أيضًا: د. سهير فضل الله أبو وافية، **ابن حزم وآراؤه الكلامية، والفلسفية**، رسالة دكتوراه، ص ١٢٠.

(١٢٩) تفسير الفخر الرازي، جـ ٢٠، ص ٩١.

(١٣٠) الايجي، **المواقف في علم الكلام**، ص ١٤٥ بتصرف.

(هـ) مرحلة اليقين ودرجاته:

يؤكد القرآن الكريم على أهمية اليقين في العلم والمعرفة. قال تعالى:

﴿وبالآخِرةِ هُم يُوقِنُونَ﴾(131).

﴿وفِي الأرضِ آياتٌ للمُوقِنِينَ﴾(132).

﴿يُدَبِّرُ الأمرَ يُفَصِّلُ الآياتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُم تُوقِنُونَ﴾(133).

﴿وفي خَلْقِكُم وما يَبُثُّ من دابةٍ آياتٌ لِقومٍ يُوقِنُونَ﴾(134).

واليقين له درجات في القرآن الكريم وقد بيَّنها العلماء على أنها:

علم اليقين: كمن علم بالعادة أن في البحر ماء.

وعين اليقين: كمن مشى ووقف على ساحله وعاينه.

وحق اليقين: كمن خاض فيه واغتسل(135).

علم اليقين: كما في قوله تعالى:

﴿كَلَّا لَو تعلَمُونَ عِلمَ اليَقِينِ﴾(136) (وهو ما حصل عن نظر واستدلال)(137).

وعين اليقين: كما في قوله تعالى:

---

(131) البقرة/ ٤.

(132) الذاريات/ ٢٠.

(133) الرعد/ ٢.

(134) الجاثية/ ٤.

(135) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، جـ ٦، ص ١٥٣٨.

(136) التكاثر/ ٥.

(137) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، المرجع السابق، نفس الموضع.

﴿لَتَرُونَّهَا عَينَ اليَقِينَ﴾[١٣٨] وهو «ما حصل عن مشاهدة وعيان»[١٣٩].
كما في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام عندما طلب من اللّه أن يريه كيف يحيي الموتى.

قال تعالى:

﴿وإذْ قَالَ إبراهيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحيي المَوتَى، قَالَ أَوَلَمْ تُؤمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِيَطمئِنَّ قَلبِي قَالَ فَخُذْ أَربَعَةً مِنَ الطَّيرِ فَصُرْهُنَّ إلَيكَ ثُمَّ اجعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنهُنَّ جُزءاً ثُمَّ ادعُهُنَّ يَأتِينَكَ سَعياً وَاعلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١٤٠].

ولم يكن سيدنا إبراهيم شاكًا في قدرة اللّه تعالى على إحياء الموتى ولكنه كان يطمع أن يصل إلى درجة من اليقين وهي «عين اليقين» التي تسكن عندها النفس ويطمئن إليها القلب لذلك قال حين سأله اللّه ﴿أَوَلَمْ تؤمن﴾ أجاب ﴿بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ فقد أراد إبراهيم عليه السلام أن يرى الظاهرة بالمعاينة وأن يجمع بين الإيمان والعلم وبين المشاهدة والمعاينة وقد مكّنه اللّه من الوصول إلى هذا العلم، لذلك ختمت الآية بقوله تعالى: ﴿وَاعلَم أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

وحقّ اليقين:

«هو ما حصل عن العيان مع المباشرة»[١٤١] كما يتضح من الآيات التي تحكي أمر الذي مرّ على قرية، وهي خاوية على عروشها، فاستبعد أن يعيدها اللّه وأهلها للحياة فأماته اللّه مائة عام، ومعنى هذا أنه ذاق الموت وعانى

---

(١٣٨) التكاثر/ ٧.

(١٣٩) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٤٠) البقرة/ ٢٦٠.

(١٤١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ٦، ص ١٥٣٨.

حقيقته، وهذا هو «حقّ اليقين».

ثم بعثه اللّه وأراه آيات قدرته على حفظ ما يريد حفظه من التغيُّر، وهو ما كان معه من طعام وشراب، ثم بعد أن كان حماره قد مات ومضى عليه زمان طويل، أراه اللّه بالمعاينة إحياء الحمار شيئًا فشيئًا إلى أن تمت إعادة خلقه من جديد، وهذا هو علم المعاينة أو «عين اليقين».

وانتهى الأمر بذلك المتسائل، بعد أن تبيّنت له الأمور، بأدلّة متنوعة بأن قال: ﴿أَعلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾ ولم يقل «أعرف»[١٤٢].

ولنقرأ آيات القرآن لنتبيّن ما سبق: قال تعالى:

﴿أَوْ كالَّذِي مَرَّ على قَريةٍ وَهِيَ خَاوِيةٌ على عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحيِ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَم لَبِثْتَ قَالَ لَبِثتُ يَوماً أَو بَعضَ يَومٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إلى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَم يَتَسَنَّهْ وانظُر إلى حِمَارِكَ وَلِنَجعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وانظُر إِلَى العِظَامِ كَيفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكسُوهَا لَحماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[١٤٣].

هذه هي درجات اليقين بحسب آيات القرآن الكريم.

معيار اليقين، درجات المعرفة:

مما سبق يتضح لنا أن معيار اليقين هو مطابقة الفكر الواقع.. ففي موقف سيدنا إبراهيم لم يتحقق له اطمئنان القلب إلاّ بعد المشاهدة والعيان، وكذلك الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، فاستبعد أن يعيدها اللّه.. لم يحصل له العلم واليقين الحقيقي إلاّ بعد أن ذاق الموت وعانى حقيقته على نحو ما بيّنا.

---

(١٤٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، العلم والمعرفة (تحت الطبع).
(١٤٣) البقرة/ ٢٥٩.

وعلى ذلك يمكن أن نقسم المعرفة إلى ثلاثة درجات:

١ ـ المعرفة الحقيقيّة اليقينيّة.

٢ ـ المعرفة الظنيّة.

٣ ـ المعرفة الخاطئة.

والمعرفة الحقيقيّة: هي المعرفة بحقائق الأشياء، ولكي تتم هذه المعرفة بحقيقة الشيء، لا بدّ أن تكون معرفته مطابقة للواقع الحقيقي، فالواقع هو معيار الحقيقة. لذلك عندما ادعت المجوس أن الملائكة إناث، كذّب القرآن دعواهم لأن هذه الدعوى لم تقم على المشاهدة الواقعية. قال تعالى: ﴿**وَجَعَلُوا المَلائِكَةَ الّذِينَ هُم عِبَادُ الرَّحمَنِ إناثًا أشَهِدُوا خَلْقَهُمْ**﴾[١٤٤]

أمّا المعرفة الظنيّة: التي أشار إليها القرآن هي معرفة تقوم على «ضرب من الإمارة، والإمارات تكون مترددة بين يقين وشك، فتقرب تارة من طرف اليقين وتارة من طرف الشك»[١٤٥] وعلى ذلك تتشابه فيها الآراء على الباحث فلا يستطيع أن يقطع بصحّتها أو عدمه فيقع في الحيرة. لذلك قال تعالى: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِ من عِلمٍ إن يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وإنَّ الظَّنَّ لا يُغنِي مِنَ الحَقِّ شَيئًا**﴾[١٤٦].

أمّـا المعرفة الخاطئة: وهي معرفة ناتجة عن اتباع الأهواء وتحكيمها في الأمور، وقد ذمّ اللّه الذين يتّبعون أهواءهم ولا يحكمون عقولهم ليصلوا إلى الحقّ. على نحو ما سنبيّن في ذمّ الهوى.

---

(١٤٤) الزخرف/ ١٩.

(١٤٥) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ١٨٥.

(١٤٦) النجم/ ٢٨.

موضوعات المعرفة:

تعددت موضوعات المعرفة وشملت جوانب عديدة منها:

ـ معرفة العقائد الدينية وتشمل معرفة اللّٰه تعالى وصفاته وأفعاله والأمور الغيبيّة والأخروية.

ـ معرفة أصول الشريعة والأحكام الشرعيّة والفقهية المستمدة منها ومعرفة الحلال والحرام.

ـ معرفة الإنسان لنفسه وللطبيعة البشرية التي ينتمي إليها.

ـ معرفة ما يتعلق بطبيعة وحقائق الكون والمجتمع والحياة. . . إلى غير ذلك من التقسيمات الممكنة للمعرفة وأنواعها.

وهي موضوعات يرجع تعددها واختلافها تبعًا لطرق تحصيلها:

ـ فمنها ما لا يعلم إلاّ بالحواس والتجربة والعقل.

ـ ومنها ما لا يعلم إلاّ بالسمع أي الوحي.

ـ ومنها المشترك بين العقل والسمع.

والقسم الأول: وهو ما لا يعلم إلاّ بالحواس والتجربة والعقل ويشمل عالم الكونيّات بما فيه من أشياء ومحاولة معرفة حقائقه وقوانينه المطردة والسُّنن التي تسير عليها الحياة والأحياء على الأرض والأفلاك والأجرام. . . والنظر والتأمُّل في كل ما خلق بما في ذلك الإنسان. . وهو ما حثّ اللّٰه تعالى عليه من توجيه العقل إلى الوصول إلى الحكم العقلي من وراء كل علم مستنبط من المشاهدة والتجارب الحسيّة واستخراج قوانين الطبيعة التي هي السنن المخلوقة، وهذا ما دفع إليه القرآن أرباب العقول إلى البحث فيه، ولا شك أن هذا هو الذي أدّى بالمسلمين إلى الوصول إلى منهج بحث تجريبي قائم على الملاحظة والتحليل حيث يستعمل الباحث جميع حواسه وعقله. .

والقسم الثاني: وهوما لا يعلم إلاّ بالأدلّة السمعية. . ولا يأتي عن طريق

معاناة الحواس أو العقل، كما في القسم الأول.. بل هو علم يأتي عن طريق الوحي الإلٰهي للأنبياء.. والوحي هنا يكمل درجات المعرفة الحاصلة للإنسان لكي تصبح معرفة كاملة بالأمور التي لا يستطيع الحسّ أو العقل إليها سبيلاً. وهي كأخبار البعث والقيامة والحشر والحساب والجنّة... إلخ. وبعضها أيضًا قد يكون من عالم التجارب والوقائع وعلم الشرائع والنُظم في هذه الحياة الدُّنيا كأخبار الأمم السالفة وكأنباء المستقبل وكالأحكام الصحيحة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والشريعة وكل أولئك ينزل بوحي اللّٰه للرسول ليعلمه ويبلغه إلى الناس حقائق مضيئة هادية تكسب المؤمنين علمًا ويقينًا لم يبذل عقل الرّسول ولا عقل المؤمنين جهداً في معاناة الوصول إليه.

﴿تلكَ مِن أنباءِ الغَيبِ نُوحِيهَا إلَيكَ﴾[147].

﴿إنْ هُوَ إلاَّ وَحيٌ يُوحَى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى﴾[148].

وهناك نوع آخر من التعليم الإلٰهي الذي يمنّ اللّٰه به على بعض أوليائه الصالحين بعد تزكية النفس وهو ما يسمى بالإلهام ومن ذلك قوله تعالى في العبد الصالح ﴿عبداً مِن عِبادِنَا آتَيناهُ رَحمةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمناهُ مِن لَّدُنَّا عِلماً﴾[149].

وفي قصّة يوسف:

﴿وَكَذَلِكَ يَجتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾[150].

وهو علم تأويل الرؤى المنامية التي تراها بعض النفوس الذكيّة فتفسرها.

﴿رَبِّ قد آتَيتَنِي مِنَ المُلكِ وَعَلَّمتَنِي مِن تَأوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾[151].

---

(١٤٧) هود/ ٤٩.
(١٤٨) النجم/ ٤ ـ ٥.
(١٤٩) الكهف/ ٦٥.
(١٥٠) يوسف/ ٦.
(١٥١) يوسف/ ١٠١.

وقد عبّر ابن سينا عن هذا المعنى بقوله:

«قد تصفو النفس صفاءً شديدًا... فيفيض عليها من العلوم ما لا يصل إليه من هو في نوعه بالفكر والقياس»[١٥٢].

القسم الثالث من طرق تحصيل العلم: ما يتم بطريق السمع والعقل وذلك ما نجده في كتاب الله المقروء المنزل على رسوله فإن فيه ما يحتاج إلى النظر والاستدلال والاستنباط والاستخراج من العبارات والألفاظ، وهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: اختلفوا في جوازه، وهو تأويل الآيات المتشابهات في الصِّفات.

وثانيهما: اتفقوا على جوازه، وهو استنباط الأحكام الأصلية والفرعيّة، والمواعظ، والحكم والإشارات وما شاكل ذلك من كل ما لا يمتنع استنباطه من القرآن واستخراجه منه لمن كان أهلًا لذلك[١٥٣].

ومما سبق نستطيع أن نحصل على معرفة حسيّة تجريبية ومعرفة عقلية برهانية كما أشرنا في القسم الأول، ومعرفة وحيية دينية كما في القسم الثاني، ومعرفة تجمع بين الحسّ والعقل والوحي، وكل هذه السُّبل ذكرها النص القرآني الذي لم يقتصر على المعنى الضيّق في المفهوم العصري الذي يفتتن به الماديُّون والإلحاديُّون والمنكرون أن يكون هناك شيء وراء المادة وأن يكون هناك أدوات للعلم غير الحواس وأن يكون هناك مفهوم للعلم غير مفهومه المبني على التجارب الحسيّة في المادة. أمّا ما سوى هذا النوع من العلم فهو عندهم رجم بالغيب وتحكيم للوهم وقول بالخرافة. وأدى ذلك في نظرهم إلى التباعد بينهم وبين الدين لأن في الدين غيبيّات غير مشهودة بعين الواقع المحس..

---

(١٥٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢م، جـ ٢، ص ٢٠١.

(١٥٣) د. محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٦م، جـ ١، ص ٢٧٦.

فالله تعالى لا يرونه رأي العين، والبعث بعد الموت لم تمسك به تجربة من تجاربهم التي يجرونها في مخابيرهم على الأموات واليوم الآخر وما فيه من ميزان وحساب، وجزاء، وجنّة ونار، كل هذا غير واقع في متناول الحواس.. وهم لا يؤمنون إلاّ بما تتناوله حواسهم وتأتيهم بالأنباء عما أحسُّوا.

ونقول لمثل هؤلاء أنهم يوقعون أنفسهم في التناقض وأن دعواهم باطلة حيث انهم لم يلتزموا بما تجيئهم به الحواس ولا يقفون عند هذا الحد.. وذلك لأنهم يتحدثون عن معانٍ كلية ويتعاملون بها دون أن يكون لها وجود حسّي في خارج الفكر بحيث يمكن أن يشار إليها باليد أو تنظر بالعين مثلاً.. فكلمة «العلم» هل يمكن أن ترى أو تُلمس أو تشم؟.

ومثل ذلك في أسماء الأجناس، مثل إنسان وحيوان ونبات...

أليس هذا خروجًا عن دائرة الحسّ ومتناول الحواس؟!.

فهل ينكر الماديُّون أن في الإنسان روحًا وعقلاً ونفسًا؟!.

وهل ينكرون أنّهم إذا وضعوا الإنسان تحت أدقّ المخابير العلمية، واختبروا ذرات جسده ذرة ذرة أكان يمكنهم أن يعثروا على الروح أو العقل أو النفس؟!.

وبمقتضى هذا المنطق الذي لا يتلقى العلم إلاّ من معطيات الحواس، يكون لا وجود للروح، ولا للعقل ولا للنفس، فلا إدراك، ولا تصوُّر ولا خيال ولا حافظة ولا ذاكرة[١٥٤].

---

(١٥٤) راجع: عبد الكريم الخطيب، **الدين ضرورة حياة الإنسان**، ص ٣٨، ٣٩.

الفصل الثاني

منهج النظر العقلي في القرآن الكريم

إن مفهوم «المنهج» بصفة عامة «هو طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية»[1].

وإذا كان الأمر كذلك هل يوجّه القرآن العقول إلى منهج في البحث؟ أو هل يدعو القرآن المسلمين إلى استخدام العقل استخدامًا استدلاليًا؟ وكيف يكون ذلك؟

الإجابة: انه من الطبيعي أن الكتاب الذي يدعو إلى النظر العقلي وإلى العلم والمعرفة لا بدّ أن يوجّه العقول إلى مناهج في البحث تتنوّع بتنوع مصادر المعرفة وموضوعاتها فكانت الدعوة إلى الاستدلال المباشر وغير المباشر على نحو ما سنتبيّن بعد قليل.

ولكن في البداية نود أن نوضح أن القرآن الكريم ليس كتابًا في المنطق ولكنه كتاب الرسالة الخاتمة التي تخاطب البشر في كل زمان ومكان ومن هنا احتوى على الأصول العامة للأدلّة العقلية وترك تفصيل هذه الأدلة للعقل الإنساني ليمضي في وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها بما

(١) د. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف ط ٨، سنة ١٩٨١، جـ ١، ص ٣٦.

يتناسب مع طبيعة دعوة القرآن إلى الإيمان بجميع العوالم: عالم الدُّنيا والآخرة، عوالم الظاهر والباطن، الواقع والمثال، المادي والمعنوي، الغيب والشهادة.

«فبسبب اشتراط (الإيمان الإسلامي) إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها كان لا بد للمنهج الإسلامي من أن يحشد للوعي والمعرفة كل السُّبل والأدوات التي تحقّق وتضمن هذا الشمول فلا يقف عند حد نزعة معينة وحدها»[2] كما فعل أصحاب النزعات المادية أو الباطنيّة وغيرهما.

ومن خلال دعوة القرآن الكريم للنظر العقلي نستطيع أن نتوصل إلى معالم منهجه للنظر السليم، وفيما أرى أن هذا المنهج ينقسم إلى جانبين:

الجانب الأوّل: يدعو فيه القرآن الكريم إلى إزالة كافة العوائق التي تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته، ومن هذه العوائق التقليد الأعمى والظن المذموم والهوى. **الجانب الثاني**: يشمل دعوة القرآن إلى الاستدلال العقلي.

الجانب الأول: إزالة العوائق التي تعوق العقل عن ممارسة نشاطاته:

١ ـ ذم التقليد الأعمى:

من البديهي أن دعوة القرآن الكريم للنظر العقلي تقتضي ذم التقليد الأعمى، ذلك لأن التقليد يلغي عمل العقل، والمقلد حين يقبل قول الغير دون حجة أو دليل يصبح امعة[3] وهذا يتعارض مع ما نادى به القرآن ويتعارض مع ما ورد بالقرآن من حجج وبراهين تستدعي الفهم والوعي.

قال تعالى:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَو

---

(٢) راجع د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (تحت الطبع).

(٣) راجع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يكن أحدكم امعة. . . .» رواه الترمذي في باب الإحسان والعفو من كتاب البر وصلة الرحم. . والمقصود بالامعة هو النكرة الذي يتبع كل ناعق.

كانَ آباؤُهُـم لاَ يَعقِلُونَ شَيئاً ولا يَهتَدُونَ﴾[٤].

وقال تعالى:

﴿وإذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوا إلى ما أَنزَلَ اللَّهُ وَإلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسبُنَا مَا وَجدنَا عَلَيْهِ آباءَنَا أَوَ لَو كَانَ آبَاؤُهُـم لاَ يَعلَمُونَ شَيئاً وَلاَ يَهتَدُونَ﴾[٥].

فهؤلاء المقلّدون قد قطعـوا على أنفسهم طريق العلم وسجلوا على عقولهم الحرمان من الفهم لأنهم «عارضوا الدلالة بالتقليد»[٦].. علاوة على تقليد آبائهم الذين اتصفوا بعدم التعقّل وعدم العلم.

فالإسلام لا يرضى لعقل المسلم أن يخضع لأية سلطة تمنعه من استقلال النظر حتى لو كانت سلطة رجال الدين أنفسهم، ويتجلى ذلك حين ذم اللّه هؤلاء الذين ألغوا عقولهم وخضعوا لسلطة الأحبار والرهبان وعبدوهم من دون اللّه.

قال تعالى:

﴿اتَّخَذُوا أَحبَارَهُم وَرُهبَانَهُم أَربَاباً مِن دُونِ اللَّهِ﴾[٧].

وآيات القرآن الكـريم صريحـة في أن التقليد بغيـر عقل هـو شأن الكافرين[٨] مما يدل على أن المرء لا يكون مؤمنًا إلاّ إذا عقل دينه فيقتنع به عن بصيرة، لا لأجل آبائه وأجداده.

لذلك «أجمعت الأمة على إبطال التقليد في العقائد»[٩].

---

(٤) البقرة/ ١٧٠.

(٥) المائدة/ ١٠٤.

(٦) الفخر الرازي ـ التفسير الكبير، جـ ٥، ص ٧.

(٧) التوبة/ ٣١.

(٨) يونس/ ٧٨، الأنبياء/ ٥٣، الشعراء/ ٧٤، لقمان/ ٢١، الزخرف/ ٢٢، إبراهيم/ ١٠، هود/ ٦٢.

(٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ ٢، ص ٢١٢.

ودعوة القرآن الكريم إلى ذمّ التقليد هي تهيئة الذهن وبقوة إلى ممارسة قاعدة من أهم قواعد مناهج البحث وهي استبعاد أساليب الفهم المتوارثة.. والتي تكون في أغلب الأحيان خاطئة وتؤدي إلى نتائج خاطئة أيضًا.

٢ ـ اجتناب الظن المذموم:

إن القرآن الكريم ـ وهو بسبيله لتقويم منهج النظر العقلي ـ دعا إلى اجتناب الظن لأن «المظنون لا يفيد اليقين... والمبني على الظنّ أولى أن يكون ظنيًا»(١٠).

ومن هنا كان الوقوف عند الظن دون السعي لطلب العلم واليقين هو ما يذمه القرآن الكريم لأن الظن لا يغني عن الحقّ شيئًا.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤمِنُونَ بالآخِرةِ لَيُسَمُّونَ المَلاَئِكَةَ تَسمِيَةَ الأُنثى وَمَا لَهُم بِهِ من عِلمٍ إن يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وإنَّ الظَّنَّ لاَ يُغني مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾(١١).

﴿قُلْ هَل عِندَكُم من عِلمٍ فَتُخرِجُوهُ لَنَا إن تَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وإنْ أَنتُم إلاَّ تَخرُصُونَ﴾(١٢).

﴿إن يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وإن هُم إلاَّ يَخرُصُونَ﴾(١٣).

﴿مَا لَهُم بِهِ مِن عِلمٍ إلاَّ اتبَاعَ الظَّنِّ﴾(١٤).

فوصف الله تعالى المتبعين للظنّ بعدم العلم وبالكذب والتخرّص لذلك أجمع العلماء على أن «الاكتفاء بالظن في أصول الدين غير جائز»(١٥) إلاّ أنه في

---

(١٠) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ٢، ص١٠٣، ١٠٤.
(١١) النجم/ ٢٧ ـ ٢٨.
(١٢) الأنعام/ ١٤٨.
(١٣) الأنعام/ ١١٦.
(١٤) النساء/ ١٥٧.
(١٥) الفخر الرازي، التفسير، جـ٣، ص ١٥٥.

الفروع جائز «لتعذر أن يصل المرء إلى العلم بالواقعات في المستقبل فأقيم الظن مقامه»[16] إلى أن يظهر البرهان واليقين.

فيمثل الظن هنا خطوة منهجية يمكن أن تؤدي إما إلى العلم أو الشك أو الكذب، ولذلك جعل العرب الظـن علمًا وشكًا وكذبًا فإن قامت براهين العلم فكانت أكبر من براهين الشك فالظن يقين، وإن اعتدلت براهين اليقين وبراهين الشك فالظن شك، وإن زادت براهين الشك على بـراهين اليقين فالـظن كذب [17].

ويقول القرطبي: «إن الظن في الشريعة قسمان: محمـود ومذمـوم، فالمحمود منه ما سلم معه دين الظان والمظنون به عند بلوغه، والمذموم ضده، بدلالة قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الّذين آمنُوا اجتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ﴾[18][19] وعلى ذلك «فإن كان الظن عن إمارة قوية قبل ومدح، وإن كان عن إمارة ضعيفة ذمّ»[20].

والقرآن الكريم حين يدعو إلى اجتناب الظنّ المذموم فهو في نفس الوقت يؤكد على قيام العلم الصحيح وتأسيس اليقين على أساس من النظر والاستدلال العقلي السليم.

٣ ـ ذم الهـوى:

ان موقف القرآن الكريم من ذم الهوى هو في الوقت نفسه تنبيه العقل إلى

---

(١٦) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن متويه ـ تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ص ٢٢.

(١٧) السيوطي، الاتقان، جـ ١، ص ٢١٣.

راجع أيضا: الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١٨٥.

(١٨) الحجرات/ ١٢.

(١٩) تفسير القرطبي جـ ١٦، ص ٣٣٢.

(٢٠) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١٨٦، تفسير الفخر الرازي جـ ٢، ص ٢٢٥، السيوطي، الاتقان، جـ ١، ص ٢١٣.

المنهج الصحيح للنظر العقلي، لأنه إذا تدخلت الأهواء في حكمنا على الأشياء فإنها ستكون مفسدة لهذا الحكم لا محالة، وذلك لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها لذلك «جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق... لأنه إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلّا ما فيه من اتباع الهوى وذلك مخالفة للشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء»[٢١].

قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفسَ عَنِ الهَوَى فإنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى﴾[٢٢].

﴿يَا دَاوُدُ إنَّا جَعَلنَاكَ خَلِيفةً فِي الأَرضِ، فَاحكُم بَينَ النَّاسِ بِالحَقِّ وَلاَ تَتَّبعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٢٣].

وحيث يوجد الهوى ينتفي العلم والهدى والحق ويظهر الظلم والضلال. قال تعالى:

﴿بل اتَّبَعَ الَّذينَ ظَلَمُوا أَهوَاءَهُم بِغَيرِ عِلمٍ﴾[٢٤].

﴿وإنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهوَائِهِم بِغَيرِ عِلمٍ﴾[٢٥].

﴿ومَن أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيرِ هُدىً مِنَ اللَّهِ﴾[٢٦].

﴿ولاَ تَتَّبع أَهواءَهُم عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الحَقِّ﴾[٢٧].

---

(٢١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق د. محمد عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، مصور عن طبعة المكتبة البخارية، القاهرة جـ ٤، ص ٤٢٢.

(٢٢) النازعات/ ٤٠ - ٤١.

(٢٣) ص/ ٢٦.

(٢٤) الروم/ ٢٩.

(٢٥) الأنعام/ ١١٩.

(٢٦) القصص/ ٥٠.

(٢٧) المائدة/ ٤٨.

وذم الهوى يعتبر خطوة ضرورية لا غنى عنها لطالب الحق والعلم ذلك لأن العالِم يجب أن يستبعد كل ما يتعلق بذاته في مقابل تحقيق ما يسمى حديثًا باسم «الموضوعية» التي تجعل من إدراك الحقيقة العلمية أشمل وأوسع لدى أكثر من شخص أو باحث واحد بنفس الطريقة مهما اختلفت زاوية الإدراك بالنسبة لكل منهم.

ولقد عبّر برتراند رسل عن هذا المعنى حين ذهب إلى أن «ما هو موضوعي: هو ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين، مهما اختلفت الزاوية التي يشاهدون منها»(٢٨).

الجانب الثاني: طرق القرآن في الاستدلال العقلي:

١ ـ الاستدلال بالتشبيه والأمثال:

وهو ضرب من ضروب القرآن لتقريب الحقائق بالأمثال «ولتوضيح المعاني الكلية بالمشاهدة الجزئية وللاستدلال بحال الحاضر على الغائب»(٢٩) قال تعالى:

﴿وَيَضرِبُ اللَّهُ الأَمثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُم يَتَذَكَّرُونَ﴾(٣٠).

وفي ضرب الأمثال زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني، وذلك لأن المعاني العقلية المحضة لا يقبلها الحسّ والخيال والوهم، فإذا ذكر ما يساويها من المحسوسات ترك الحس والخيال والوهم تلك المنازعة، وانطبق المعقول على المحسوس وحصل به الفهم التام والوصول إلى المطلوب(٣١) والآيات كثيرة في القرآن لضرب الأمثال وتقريب الحقائق(٣٢) ويبيِّن القرآن الكريم أنه لا

---

(٢٨) برتراند رسل، **الفلسفة بنظرة علمية**، تعريب د. زكي نجيب محمود ص ١٣١.

(٢٩) الإمام محمد أبو زهرة، **المعجزة الكبرى القرآن**، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٣٥٧.

(٣٠) إبراهيم/ ٢٥.

(٣١) **تفسير الفخر الرازي**، جـ ١٩، ص ١٢٠، ١٢١.

(٣٢) البقرة/ ٢٥٩، الحج/ ٧٣، ٧٤، الكهف/ ٣٢ ـ ٤٤، القلم/ ١٧ ـ ٣٣، النحل/ ٧٥ ـ ٧٦ وغيرها).

ينتفع بهذه الأمثلة إلاّ أرباب العقول «الذين يطلبون من كل صورة معناها، ويأخذون من كل قشرة لبابها ويَعْبُرون بظاهر كل حديث إلى سرّه ولبابه»[٣٣] قال تعالى:

﴿إنَّ اللَّهَ لاَ يَستَحِي أن يَضرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فوقَهَا، فَأَمَّا الّذِينَ آمنوا فَيَعلَمُونَ أنَّه الحَقُّ مِن رَّبِّهِم وأمّا الذينَ كَفروا فَيَقُولُونَ مَاذا أَرادَ اللَّهُ بهَذَا مَثَلاً، يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً، وَيَهدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلاَّ الفَاسِقِينَ﴾[٣٤].

وتوضح هذه الآية أن الناس في تلقي الأدلة من ضرب الأمثال فريقان: فريق أتاه اللّه عقلاً وقلبًا نيِّـرًا يصغي إلى الحق ويأخذ به وفريق أصابه العناد، فإذا قوي الدليل فإنه يزيد إصرارًا وإمعانًا في الضلال.

ونلاحظ أن الأمثال القرآنية المذكورة في القرآن مرتبطة أشد الارتباط بالواقع المحسوس لكي تجعل الواقع المحسوس هو أساس اليقين في الحكم ومن هنا كان اهتمام القرآن بالمشاهدة والمعرفة التجريبية في مواقف كثيرة. «فحين ادعت المجوس أن الملائكة الذين هم عباد الرَّحمٰن إناثًا رفض القرآن دعواهم الكاذبة ورد عليهم بأنهم لم يشهدوا خلق الملائكة فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور!»[٣٥] قال تعالى: ﴿وَجَعَلوا الملائِكَةَ الذينَ هُم عِبَادُ الرَّحمَنِ إنَاثاً أشَهِدُوا خَلقَهُمْ﴾[٣٦].

والشهادة تجربة حسية بصريّة واقعية تؤدي إلى علم حقيقي في مقابل الظن والكذب لذلك قال تعالى:

---

(٣٣) تفسير الفخر الرازي، جـ ١٩، ص ٣٩.

(٣٤) البقرة/ ٢٦.

(٣٥) د. محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٢٦٦.

(٣٦) الزخرف/ ١٩.

﴿مَا لَهُم بِذَلِكَ مِن عِلمٍ إنْ هُم إلَّا يَخرُصُونَ﴾[37].

فهم لا يملكون أي دليل من حجة أو برهان أو مشاهدة، وفي موقف آخر في سورة الصافات قال تعالى: ﴿أَمْ خَلَقنَا المَلاَئِكَةَ إناثاً وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾[38] وقال أيضًا: ﴿مَا لَكُم كَيفَ تَحكُمُونَ﴾[39] فالحكم لكي يكون يقينًا لا بد أن يقوم على المشاهدة الواقعية وإذا انتفى الدليل العقلي القائم على المشاهدة الواقعية فلا بد من دليل نقلي لذلك قال تعالى: ﴿أَم لكُم سُلطانٌ مُبِينٌ فَأتُوا بِكِتَابِكُم إن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[40].

٢ ـ الاستدلال بالتجزئة:

ومن الأدلة القرآنية أدلّة جزئية تعتمد على وقائع جزئية وكل جزء يصلح وحده دليلاً.

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلِ الحَمدُ لِلَّهِ، وَسَلَامٌ عَلَى عِبادِهِ الَّذينَ اصطَفَى، آللَّهُ خيرٌ أَمَّا يُشرِكُونَ، أَمَّنْ خَلَقَ السمواتِ والأَرضَ، وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّماءِ ماءً، فَأَنبَتنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهجَةٍ، مَّا كَانَ لَكُم أن تُنبِتُواْ شَجَرَهَا، أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ، بَل هُم قَومٌ يَعدِلُونَ، أَمَّن جَعَلَ الأَرضَ قَرَاراً وَجَعَلَ خِلاَلَهَا أَنهاراً وَجَعَلَ لَهَا رَواسِيَ وَجَعَلَ بَينَ البَحرَينِ حَاجِزاً أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَل أَكثَرُهُمْ لاَ يَعلَمُونَ. أَمَّن يُجِيبُ المُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ، وَيَكشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُم خُلَفَآءَ الأَرضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ. قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ، أَمَّن يَهدِيكُم فِي ظُلُماتِ البَرِّ وَالبَحرِ، وَمَن يُرسِلُ الرِّيَاحَ بُشراً بَينَ يَدَي رَحمَتِهِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشرِكُونَ، أَمَّن يَبدَأُ

---

(٣٧) الزخرف/ ٢٠.

(٣٨) الصافات/ ١٥٠.

(٣٩) الصافات/ ١٥٤.

(٤٠) الصافات/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ، وَمَن يَرزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ، قُل هَاتُوا بُرهَانَكُم إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[٤١].

وفي هذه الآيات الكريمة تجزئة في الاستدلال بحيث يعتبر كل جزء دليلاً قائمًا بذاته، ومن مجموعه دليل كلي على أن كل صغير أو كبير من خلق الله تعالى وأنها دليل على وجوده سبحانه وتعالى[٤٢].

وإذا كان هذا الاستدلال ينتقل من الجزئي إلى الكلّي أو من الخاص إلى العام فنجد في مقابل ذلك الانتقال من الكلي إلى الجزئي أو بالتعميم ثم التخصيص.

٣ ـ الاستدلال بالتعميم ثم التخصيص:

«التعميم أن تذكر قضية عامة، وتؤدي إلى إثبات الدعوى بإجمالها. ثم يتعرض المستدل إلى جزئيات القضية، فيبرهن على أن كل جزئي منها يؤدي إلى إثبات الدعوى المطلوب إثباتها. أو أنها في مجموعها تؤدي إلى إثبات الدعوى[٤٣]. ومن ذلك قوله تعالى:

﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى، قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. قَالَ فَمَا بَالُ القُرُونِ الأُولَى؟ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى، الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرضَ مَهْداً، وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً، وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً، فَأَخرَجْنَا بِهِ أَزوَاجاً مِن نَّبَاتٍ شَتَّى، كُلُوا وَارعَوا أَنعَامَكُم، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى، مِنهَا خَلَقنَاكُم وَفِيهَا نُعِيدُكُم، ومِنهَا نُخرِجُكُم تَارَةً أُخرَى﴾[٤٤].

---

(٤١) النمل/ ٥٩ ـ ٦٤.

(٤٢) الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص ٣٥٠.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٣٥١.

(٤٤) طه/ ٤٩ ـ ٥٥.

فقال سبحانه وتعالى على لسان موسى كلمة جامعة كاشفة لمعنى الربوبيّة ومع الربوبية العبادة وكمال الألوهية: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.

فهو سبحانه وتعالى مانح الوجود لكل شيء في هذا الكون، وهو مانح الهداية لمن اهتدى.

ثم أخذ القرآن الكريم بعد هذا التعميم الجامع يبيِّن جزئيات داخلة في هذا وذكر من هذه الجزئيات ما ينبّه فرعون وأهل مصر وهم أهل زرع وضرع وختم النص الكريم بما يناسبهم وهو نعمة للجميع.

﴿كُلُوا وَارعَوا أَنعَامَكُم، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لأُولِي النُّهَى﴾.

٤ ـ الاستدلال بالتعريف:

«والاستدلال بالتعريف بأن يؤخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى بأن يؤخذ مثلاً من حقيقة الأصنام دليلاً على أنّها لا تصلح أن تكون معبودًا، ومن بيان صفات اللّه تعالى دليلاً على أن يكون وحده المستحقّ للعبادة.

وإذا كان موضوع القول هو الذات العلية تقدست أسماء اللّه، فإنه يكون الاستدلال على إلوهيته سبحانه، ببيان صفاته، وخلقه للكون صغيره وكبيره، ولا تُعرف الذات العلية إلاّ بصفاتها، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الحَبِّ والنَّوَى يُخرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّت، ومُخْرِجُ المَيِّتِ مِنَ الحَيِّ، ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤفَكُونَ، فَالِقُ الإِصبَاحِ، وَجَعَلَ اللَّيلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ حُسبَاناً، ذَلِكَ تَقدِيرُ العَزِيزِ العَلِيمِ، وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُماتِ البَرِّ وَالبَحْرِ، قَد فَصَّلنَا الآياتِ لِقَومٍ يَعلَمُونَ، وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِن نَفسٍ واحِدةٍ، فَمُستَقَرٌ وَمُستَوْدَعٌ، قَد فَصَّلنَا الآياتِ لِقَومٍ يَفقَهُونَ، وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخرَجنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيءٍ فَأَخرَجْنَا مِنهُ خَضِراً نُّخرِجُ

مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنوانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أعنَابٍ وَالزَّيتُونَ والرُّمَّانَ مُشتَبِهاً وغيرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إلى ثَمَرِهِ إذَا أثْمَرَ وَيَنْعِهِ إنَّ فِي ذَلِكُمْ لآياتٍ لِقَومٍ يُؤمِنُونَ، وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ وَخَلَقَهُم وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيرِ عِلمٍ سُبحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٤٥].

ففي هذه الآيات إثبات لوحدانيته سبحانه وتعالى «وأنّه وحده المعبود بحقّ وأنّه لا إله إلاّ هو، وكان طريق الإثبات هو بيان خلقه وتنوّعه وأنه وحده الخالق لكل شيء. فعُرف سبحانه وتعالى بصفاته وأثره في الوجود، لأن معرفة حقيقة ذاته سبحانه وتعالى غير ممكنة في هذه الدنيا»[٤٦].

ونجد أيضًا أن التعريف بالإنسان في خلقه ابتداء دليل على بعثه انتهاء.

قال تعالى: ﴿وَلَقَد خَلَقنَا الإنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلنَاهُ نُطفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقنَا النُّطفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَاماً، فَكَسَونَا العِظَامَ لَحماً، ثُمَّ أنشَأنَاهُ خَلقاً آخَرَ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أحسَنُ الخَالِقِينَ، ثُمَّ إنَّكُم بَعدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ، ثُمَّ إنَّكُم يَومَ القِيَامَةِ تُبعَثُونَ﴾[٤٧].

ومن تعريف بعض المحرمات يستبين تحريمها والأمر القاطع بالتحريم، ومن ذلك قوله تعالى في تحريم الخمر:

﴿يَا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إنَّمَا الخَمرُ والمَيسِرُ والأَنصَابُ والأَزلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفلِحُونَ، إنَّمَا يُرِيدُ الشَّيطَانُ أن يُوقِعَ بَينَكُمُ العَدَاوَةَ والبَغضَاءَ فِي الخَمرِ والمَيسِرِ، وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ، فَهَل أنتُم مُنتَهُونَ، وَأطِيعُواْ اللَّهَ، وأطِيعُواْ الرَّسُولَ واحذَرُوا، فَإن تَوَلَّيْتُم،

---

(٤٥) الأنعام/ ٩٥ ـ ١٠٠.

(٤٦) الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص ٣٤٧، ٣٤٨.

(٤٧) المؤمنون/ ١٢ ـ ١٦.

فَاعلَمُوا انَّمَا عَلَى رَسُولِنَا البَلَاغُ المُبِينُ﴾[٤٨].

ففي هذا التحريم الثابت بالنصّ ذِكْر أوصاف الخمر وبيان ذاتها وما يترتب عليها، لمعرفة حكمة تحريمها، فذكر تعريفها بالحدّ والرسم، أمّا التعريف بالحدّ فبيان ذاتها بأنّها مع أخواتها من الميسر، والذبح على النصب، هو التعريف بالحد، وهو ذكر الذات، بذكر جنسها وفصلها، وأمّا ذكر هذا التعريف بالرسم، فهو ذكر ما يترتب على الشرب من وقوع العداوة والبغضاء والصدّ عن الصلاة وعن ذكر اللّه تعالى.

فهي لهو لتزجية الفراغ بما فيه الصد عن ذكر اللّه وعن الصلاة والانغمار في اللهو الفاسد[٤٩].

٥ ـ الاستدلال بالمقابلة:

«إن المقابلة بين شيئين أو أمرين، أو شخصين تكون ليُعرف أيهما المؤثر في عمل معيّن، وإذا ثبت أن التأثير لواحد منهما كان له فضل التقدّم على غيره، وقد كان ذلك النوع من ينابيع الاستدلال كثيرًا في القرآن الكريم لأن المشركين كانوا يعبدون أحجارًا يصنعونها أو مخلوقات للّه تعالى خلقها، وكانوا يعتقدون أن لها تأثيرًا في الإيجاد، أو في منع الشر أو جلب الخير.

فكانت المقابلة بين الذات العلية، وبين ما ابتدعوا من عبادة الأوثان ينبوعًا للاستدلال على بطلان ما زعموا، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَا يَخْلُقُ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ، وَإِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا، إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٥٠][٥١].

---

(٤٨) المائدة/ ٩٠ ـ ٩٢.
(٤٩) الإمام محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.
(٥٠) النحل/ ١٧ ـ ١٨.
(٥١) الإمام محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٥٤.

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَـوَاتِ وَالأَرضِ قُلِ اللَّهُ، قُل أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَولِيَاءَ لاَ يَملِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفعاً وَلاَ ضَرّاً، قُلْ هَلْ يَستَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ، أَم هَل تَستَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ، أَم جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُواْ كَخَلقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِمْ، قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ، وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾[٥٢].

ففي هذه الآية نجد المقابلة بين:

١ ـ من لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا ومن هو القهّار القادر على كل شيء وهو الواحد الأحد الذي لا يشبهه أحد وكأن المقابلة بين الأعمى والبصير، ويشمل الأعمى من لا يدرك الحقائق والبصير من يدركها.

٢ ـ وبين الظلمة التي تعتم النفس، والنور الذي يشرق به القلب.

٣ ـ وبين من يخلق ومن لا يخلق.

فهذه المقابلات تصلح دليلاً مثبتًا في عـدّة دعاوى ويكون في المقابلات الحكم الفاصل الهادي المرشد»[٥٣].

ففي **الدعوى الأولى** ادعاء المساواة بين من يملك كل شيء ومن لا يملك لنفسه النفع والضرّ.

والحكم الذي ينتجه الدليل أنهما ليسا متساويين، وإذا كانت دعوى المساواة في الالوهية باطلة، فالحكم بالنفي، والإلٰه هو اللّٰه وحده الذي يملك كل شيء.

وفي **الدعوى الثانية** نفي التسوية بين من أدرك الحق واهتدى ومن ضلّ وغوى، والأخير كالأعمى، والأول كالبصير، فأيّهما يهتدي إلى الطريق السوي، ولا شك أن الحكم أن الخير في المبصر المهتدي.

وفي **الدعوى الثالثة** ادعاء الاشتراك في الخلق والتكـوين بالـزعم لا

---

(٥٢) الرعد/ ١٦.

(٥٣) الإمام محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٥٥.

بالحقيقة وهذه باطلة بل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهّار[٥٤] والواقع يثبت ذلك وهم أنفسهم يقرون بذلك ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَـوَاتِ وَالأَرضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٥٥].

وبهذه المقابلات التي تذكر كثيرًا في القرآن الكريم يتحقّق الحكم فيما هو صادق واقع، لا فيما هو مزعوم مختلق.

٦ ـ الاستدلال بالقصص القرآني:

«قد يساق الدليل في قصة. . وقد اتخذ القرآن الكريم من القصص سبيلاً للإقناع والتأثير، وفي ضمن القصة أدلّة على بطلان الشرك وعبادة الأوثان، وقد يكون موضوع القصة رسولاً يعرفون قدره ومكانته كإبراهيم وموسى عليهما السلام، ومجيء الدليل على لسان رسول يقر بفضله المخالفون كإبراهيم عند العرب وموسى عند بني إسرائيل، يعطي الدليل قوة فوق قوته الذاتية»[٥٦].

وبالنظر إلى قصة إبراهيم عليه السلام مع أبيه، وقصته مع قومه نرى «في القصتين أدلّة واضحة قوية تثبت بطلان عبادة الأوثان. وذلك لأن إبراهيم عليه السلام كان شرف العرب، ومحتدهم الذي إليه ينتسبون، وقد كانوا يزعمون أنّهم على ملّته فإذا جاءهم الخبر عنه بأنه كان موحدًا، وسبق لهم ما كان يحتج به على قومه وأبيه كان ذلك مؤثرًا أي تأثير في قلوبهم. ومن ذلك قوله تعالى حاكيًا قول إبراهيم لأبيه ليبيّن له بطلان عبادة الأوثان: ﴿وَاذكُر فِي الكِتَابِ إِبراهِيمَ، إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَّبِيا، إِذْ قَالَ لأَبِيهِ يا أَبَتِ، لِمَ تَعبُدُ مَا لاَ يَسمَعُ وَلاَ يُبْصرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيئاً، يَا أَبتِ إِنِّي قَد جَاءَنِي مِنَ العِلمِ مَا لَم يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً﴾[٥٧] ألا ترى أن هذا الكلام متضمن إبطال عبادة الأوثان على أبلغ

---

(٥٤) الإمام محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٥٥، ٣٥٦.
(٥٥) لقمان/ ٢٥.
(٥٦) الإمام محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٧٤ بتصرف.
(٥٧) مريم/ ٤١ ـ ٤٣.

وجه إذ بيّن أنها لا تسمع ولا تبصر فهي دون الإنسان، وكيف يعبد الإنسان ما دونه، وفوق ذلك فالعبادة دعاء، وكيف يدعو الإنسان ما لا يسمع ولا يبصر»[٥٨].

وقد يجيء الدليل أحيانًا في قصص القرآن على لسان حيوان في قصة فيكون ذلك غرابة تسترعي الذهن، وتثير الانتباه وتملأ النفس إيمانًا بالحقيقة[٥٩].

كما جاء عن سيدنا سليمان عليه السلام ﴿**وَتَفَقَّدَ الطَّيرَ، فَقَالَ مَا لِيَ لا أرَى الهُدهُدَ أم كَانَ مِنَ الغَائِبِينَ، لأعذِبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً، أو لأذْبَحَنَّهُ، أو لَيَأتِيَنِّي بِسُلطَانٍ مُبِينٍ، فَمَكَثَ غَيرَ بَعِيدٍ، فَقَالَ أحطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ، وَجِئتُكَ مِن سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ إنِّي وَجَدتُّ امرَأةً تَملِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيءٍ، وَلَهَا عَرشٌ عَظِيمٌ، وَجَدتُّهَا وَقَومَهَا يَسجُدُونَ لِلشَّمسِ مِن دُونِ اللَّهِ، وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيطَانُ أعمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ، فَهُمْ لا يَهتَدُونَ ألاَّ يَسجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخرِجُ الخَبءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالأرضِ، وَيَعلَمُ مَا تُخفُونَ وَمَا تُعلِنُونَ، اللَّهُ لاَ إلَهَ إلاَّ هُوَ رَبُّ العَرشِ العَظِيمِ**﴾[٦٠].

ونلاحظ هنا أن دليل التوحيد جاء على لسان الهدهد، في أوجز عبارة وأوضح إشارة وهو ينبّه إلى بطلان عبادة الشمس من دون اللّه، لأنها لا تؤثّر في الإبداع والإنسان بذاتها، وبيّن أن ذلك هو الضلال للفطرة، إنما من تزيين الشيطان الفاسد الأفكار، وجعلهم يبتعدون عن حكم الفطرة الإنسانية، وهو أن يسجدوا للّه تعالى الذي يخرج المخبوء من البذور، والنوى، وكل أسباب الوجود وهي مختفية عن الشمس وضوئها، فإذا كان لها تأثير ظاهري في الظاهر الذي خرج من الخبء، فما يكون تأثيرها فيما هو خبء، لا تأثير لها فيه لا ظاهرًا ولا خفياً[٦١].

---

(٥٨) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٦٥.

(٥٩) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص ٣٧٥.

(٦٠) النمل/ ٢٠ ـ ٢٦.

(٦١) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص ٣٧٦ وتاريخ الجدل ص ٦٦.

٧ ـ الاستدلال بالجدل والمناظرة:

لم يكتف القرآن الكريم في استدلاله بإثبات وبيان الحقائق ذاتها بل له مقام آخر أخذ شكل الجدل والمناظرة والمحاجة مع المخالفين من مشركين وأهل كتاب ومع المترددين الشاكِّين وكان له في ذلك منهجه المميَّز فإذا اتجه إلى الإلزام والإفحام فإنه لا يلبث أن يأخذ بيد المعاند إلى الحقيقة يبيِّنها له واضحة جلية لا ريب فيها كما في قوله تعالى رادًا على المشركين طلبهم أن يكون الرسول ملكاً[٦٢].

﴿وَقَالُوا لَولاَ أُنزِلَ عَلَيهِ مَلَكٌ وَلَو أَنزَلنَا مَلَكاً لَقُضِيَ الأَمرُ ثُمَّ لاَ يُنظَرُونَ، وَلَو جَعَلنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[٦٣].

ولقد نهج القرآن في رده على الخصوم مناهج جدل متعددة نوضح منها ما يلي:

أ ـ السبر والتقسيم: السبر والتقسيم باب من أبواب الاستدلال الكاشف للحقيقة الهادي إليها، «وهو أيضًا من أبواب الجدل، يتخذه المجادل سبيلاً لإبطال دعوى من يجادله بأن يذكر أقسام الموضوع الذي يجادل فيه ويبيِّن أنه ليس في أحد هذه الأقسام خاصة تسوغ قبول الدعوى فيه، فيبطل دعوى الخصم»[٦٤].

ويمكن أن نستنتج أنه يمر بعمليتين: أحدهما: الحصر وهو المقصود بالتقسيم، وثانيهما: الإبطال وهو المراد بالسبر.

وقد ذكر السيوطي أن من أمثلته في القرآن[٦٥] قوله تعالى:

﴿ثَمَانِيَةَ أَزواجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثنَينِ، وَمِنَ المَعزِ اثنَينِ، قُلْ: آلذَّكَرَيْـنِ حَرَّمَ

(٦٢) المرجع السابق، المعجزة الكبرى ـ ص ٣٨٣.

(٦٣) الأنعام/ ٨ ـ ٩.

(٦٤) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن ص ٣٧٨، وأيضًا تاريخ الجدل ص ٦٧.

(٦٥) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، جـ ٢، ص ١٧٣.

أَمِ الأُنثَيَيْنِ، أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيهِ أَرحَامُ الأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلمٍ إن كُنتُمْ صَادِقِينَ، وَمِنَ الإِبِلِ اثنَينِ، وَمِنَ البَقَرِ اثنَينِ، قُل آلذَّكرينِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ، أَمَّا اشتَمَلَتْ عَلَيهِ أَرحَامُ الأُنثَيَينِ، أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إذ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا، فَمَنْ أَظلَمُ مِمَّنِ افتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً، لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيرِ عِلمٍ، إنَّ اللَّهَ لاَ يَهدِي القَومَ الظَّالِمِينَ﴾[٦٦].

وبيّن السيوطي وجه الاستدلال فقال: «ان الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة وإناثها أخرى، رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم فقال: إن الخلق للّه تعالى، خلق من كل زوج مما ذكر ذكرًا وأنثى، فمم جاء تحريم ما ذكرتم، أي ما علته؟ لا يخلو اما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة، أو اشتمال الرحم الشامل لهما، أو لا يدري له علة وهو التعبدي بأن أخذ ذلك عن اللّه تعالى. والأخذ عن اللّه تعالى اما بوحي وإرسال رسول، أو سماع كلامه، ومشاهدة تلقي ذلك عنه: وهو معنى قوله:

﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إذ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا﴾.

فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها:

الأول: يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حرامًا.

الثاني: يلزم عليه أن تكون جميع الإناث حرامًا.

الثالث: يلزم عليه تحريم الصنفين معًا.

فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة، وبعض في حالة لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم، والأخذ عن اللّه بلا واسطة باطل وإذا بطل جميع ذلك، ثبت المدعى وهو أن ما قالوه افتراء على اللّه»[٦٧].

---

(٦٦) الأنعام/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٦٧) السيوطي، الاتقان، جـ٢، ص ١٧٣، ١٧٤.

ب ـ التحدي: كما تحدى اللّه تعالى كفّار قريش بأن يأتوا بعشر سور من مثله مفتريات «أي ما دام الأمر كما تزعمون أن القرآن مفترى، فلماذا لم تجرّبوا الإتيان بعشر مفتريات»[٦٨].

قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افتَرَاهُ قُل فَأتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفتَرَيَاتٍ﴾[٦٩].

﴿وإن كُنتُم فِي رَيبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبدِنَا فَأتُوا بِسُورَةٍ مِن مِّثْلِهِ﴾[٧٠].

﴿قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإنسُ والجِنُّ عَلَى أن يَأتُوا بِمِثلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَو كَانَ بَعضُهُم لبَعضٍ ظَهِيراً﴾[٧١].

جـ ـ القول بالموجب: وهو أخذ الخصم بموجب كلامه واستنباط ما يريده من ذلك[٧٢]، «كأن تقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء أثبت له حكم فثبتها لغير ذلك الشيء»[٧٣]. كقوله تعالى في شأن المنافقين والردّ عليهم:

﴿لئِن رَّجعنَا إلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنهَا الأَذلَّ، ولِلَّهِ العِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلمُؤمِنِينَ﴾[٧٤].

«فالأعز وقعت في كلام المنافقين كناية عن فريقهم، والأذل عن فريق المؤمنين، وأثبت المنافقون لفريقهم إخراج المؤمنين من المدينة، فأثبت اللّه في الردّ عليهم صفة العزّة لغير فريقهم وهو اللّه ورسوله والمؤمنون، فكأنه قبل

---

(٦٨) د. محمد التومي، **الجدل في القرآن الكريم**، تونس ١٩٨٠، ص ٢٥٦.
(٦٩) هود/ ١٣.
(٧٠) البقرة/ ٢٣.
(٧١) الاسراء/ ٨٨.
(٧٢) د. محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ص ٧٢.
(٧٣) السيوطي، **الاتقان**، جـ ٢، ص ١٧٤.
(٧٤) المنافقون/ ٨.

صحيح ذلك ليخرجن الأعز منها الأذل، لكن هم الأذل المخرج والله ورسوله الأعز»[٧٥] فلله العزّة ولرسوله وللمؤمنين.

د ـ التسليم: «وهو أن يفرض المحال اما منفيًا أو مشروطًا بحرف الامتناع لكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه، ثم يسلم وقوع ذلك تسليمًا جدليًا ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه»[٧٦].

كقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنَ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعضُهُمْ عَلَى بَعضٍ سُبحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٧٧].

«المعنى: ليس مع الله من إله، ولو سلم أن معه سبحانه وتعالى إلهًا لزم من ذلك التسليم ذهاب كل إلـه من الاثنين بما خلق وعلو بعضهم على بعض، فلا يتم في العالم أمر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم أحواله، والواقع خلاف ذلك، ففرض إلٰهين فصاعدًا محال لما يلزم منه المحال»[٧٨].

هـ ـ الإسجال: وهو أن تثبت على لسان خصمك ألفاظًا في سياق آخر تسجل به عليه ما كان عنده محل شبهة وإنكار وقال السيوطي:

«هو الإتيان بألفاظ تسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به»[٧٩].

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصحَابُ الجَنَّةِ أَصحَابَ النَّارِ أَن قَد وَجَدَنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَل وَجَدتُم مَّا وَعَدَ رَبُّكُم حَقّاً قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَينَهُمْ أَن لَّعنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ، الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبغُونَهَا عِوَجاً وَهُم بِالآخِرةِ كَافِرُونَ﴾[٨٠].

---

(٧٥) السيوطي، الاتقان، جـ ٢، ص ١٧٤.
(٧٦) السيوطي، الاتقان، جـ ٢، ص ١٧٤.
(٧٧) المؤمنون/ ٩١.
(٧٨) السيوطي، الاتقان، جـ ٢، ص ١٧٤.
(٧٩) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، جـ ٢، ص ١٧٤.
(٨٠) الاعراف/ ٤٤ ـ ٤٥.

و ـ **الانتقال في الاستدلال**: لكي يلائم مدارك الخصم.

«وهو أن ينتقل المستدل إلى استدلال غير الذي كان آخذًا فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الأول»(٨١).

وهو كما ذهب السيوطي ووضح لنا أن ينتقل المستدل من دليل إلى دليل، أو من مثال إلى مثال لعدم فهم الخصم وجه الدلالة من الدليل أو المثال الأول، أو عند فهمه وجه الدلالة ولكنه يقصد المغالطة فيأتي المستدل بدليل أو مثال آخر لا يجد الخصم معه مفرًا دون الانقطاع أو التسليم.

ومن أمثلة هذا ما حكاه الله تعالى عن مناظرة إبراهيم عليه السلام للنمرود حيث قال تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبراهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ أَتاهُ اللَّهُ المُلكَ إِذ قَالَ إِبراهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحيِي ويُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبراهِيمُ فإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ المَغرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ واللَّهُ لَا يَهدِي القَومَ الظَّالِمِينَ﴾**(٨٢).

ز ـ **المناقضة**: «وهي تعليق الأمر على مستحيل للدلالة على استحالة وقوعه»(٨٣).

مثل قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بآيَاتِنَا واستَكْبَرُواْ عَنهَا لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبوَابُ السَّماءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الجَملُ فِي سَمِّ الخِيَاطِ﴾**(٨٤).

ح ـ **مجاراة الخصم لتبين عثرته**: وذلك بأن تسلم للخصم بعض مقدماته مع الإشارة إلى أنها لا تُنتج ما يريده هو بل هي مساعدة على إنتاج ما تريده أنت(٨٥).

---

(٨١) السيوطي، الاتقان، جـ٢، ص ١٧٤.

(٨٢) سورة البقرة/ ٢٥٨.

(٨٣) الاتقان للسيوطي، جـ٢، ص ١٧٤.

(٨٤) الأعراف/ ٤٠.

(٨٥) الاتقان للسيوطي، جـ٢، ص ١٧٤، ١٧٥، أيضًا د. زاهر عواض الألمعي، مناهج الجدل في

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَـوَاتِ وَالأَرْضِ يَدعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ويُؤَخِّرَكُمْ إلى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعبُدُ آباؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلطانٍ مُبِينٍ، قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إن نَّحنُ إلا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ﴾[٨٦].

فكأن الرّسل عليهم الصلاة والسلام قالوا في الردّ على المنكرين لنبوتهم ما ادعيتم من كوننا بشرًا حقّ لا ننكره، ولكن دعواكم هذه لا تُنتج عدم الرسالة، ولا تنافي أن يمن اللّه علينا بها، بل البشرية شرط في الرسالة إلى عامة البشر، فإن سنة اللّه جرت بأن يكون الرسول من جنس المرسل إليهم يعرفون قدره ومكانته وصدقه وأمانته[٨٧].

٨ ـ الاستدلال الاستقرائي في عالم الكونيّات:

من الطبيعي أن يكون المنهج مناسبًا لطبيعة الموضوع الذي ينصب عليه التفكير في كل مجال من المجالات.. والمنهج المناسب لعالم الكونيات هو المنهج الاستقرائي، وذلك لأن عالم الكونيّات عالم مشاهد محسوس يستطيع العقل الإنساني أن يخضعه للملاحظة الدقيقة والمشاهدة والتجربة الحسيّة.

وتتمثّل أولى خطوات هذا المنهج الاستقرائي ـ كما يعبّر عنها القرآن الكريم ـ بالنظر إلى جزئيات هذا العالم جزئية جزئية بما في ذلك الإنسان نفسه.

قال تعالى:

﴿وَفِي الأَرضِ آياتٌ لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلاَ تُبصِرُونَ﴾[٨٨].

القرآن الكريم طبعة الفرزدق، الرياض ـ السعودية، ص ٨٣.

(٨٦) إبراهيم/ ١٠، ١١.

(٨٧) الاتقان للسيوطي، جـ٢، ص ١٧٤، ١٧٥. أيضًا، د. زاهر الألمعي، مناهج الجدل، ص ٨٣.

(٨٨) الذاريات/ ٢٠ ـ ٢١.

﴿إنَّ فِي السَّمـواتِ والأَرضِ لآيَاتٍ للمُؤمِنِينَ وفِي خَلقِكُم وَمَا يَبُثُّ مِن دَابةٍ آيَاتٌ لِقَومٍ يُوقِنُونَ واخْتِلَافِ اللّيلِ والنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِزقٍ فَأَحيَا بِهِ الأَرضَ بَعدَ مَوتِهَا وَتَصرِيفِ الرِّيَاحِ آياتٌ لِقومٍ يَعقِلُونَ﴾[٨٩].

﴿قُلِ انظروا ماذا في السّمـاواتِ والأرض﴾[٩٠].

﴿أَوَلَـمْ يَنظُرُوا فِي مَلكُوتِ السَّمَواتِ والأَرضِ وَمَـا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيءٍ﴾[٩١].

فالنظر والملاحظة الدقيقة مأمور بها في جميع مخلوقات اللّٰه وآياته المنبثة في كل مكان، ومن هنا كانت المـلاحظة الـدقيقة أولى خـطوات المنهج الاستقرائي في القرآن الكريم.

وتنقسم الملاحظة في منهج القرآن الكريم إلى صنفين:

الأول: الملاحظة بالعين (حاسة الإبصار).

الثاني: الملاحظة بالبصيرة (وهي تشمل الحسّ والعقل).

والقرآن الكريم يؤكد على الصنف الأخير وذلك لأن الباحث «يوجه حواسه وعقله إلى الظواهر لا لمجرد مشاهدتها، بل لمعرفة صفاتها وخواصها. . . وبهذا المعنى الأخير لا تكون الملاحظة مجرد عملية حسيّة أو أسلوبًا ثانويًا في التفكير، بل تتضمن تدخلاً إيجابيًا من جانب العقل الذي يقوم بنصيب كبير في إدراك الصِّلات الخفيّة بين الظواهر، وهي الصلات التي تعجز العمليات الحسيّة المجرّدة عن إدراكها.

وتدخل العقل هنا ضروري، وإلاّ لأصبح العلماء مجرد آلات لتسجيل ما يطرأ على الظواهر من تغيّرات.

---

(٨٩) الجاثية/ ٣ ـ ٥.

(٩٠) يونس/ ١٠١.

(٩١) الأعراف/ ١٨٥.

وإذن فمن الضروري أن تهدف الملاحظة بمعناها الصحيح إلى غرض عقلي واضح، وهو الكشف عن بعض الحقائق التي يمكن استخدامها لاستنباط معرفة جديدة»[٩٢].

قال تعالى:

﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[٩٣].

وتأكيدًا لأهمية الملاحظة العلمية الدقيقة التي يؤكد عليها القرآن الكريم فقد أشار إلى أهمية استقراء الأطوار وتحليل المراحل التي تمر بها الظاهرة وذلك للوقوف على دراستها ومحاولة معرفتها معرفة علمية صحيحة من جميع جوانبها.

قال تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَراً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾[٩٤].

وترتبط بهذه المرحلة أيضًا ملاحظة الترابط الاطرادي بين الظاهرات وتأثير كل ظاهرة على الأخرى ومحاولة الخروج بمعرفة دلالة الالتزام وهي أن يحصل اطراد وترابط بين شيئين بحيث إذا تأملت أحدها تصورت الأخرى.

قال تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً

(٩٢) د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٥٣م، ص ٧٩ بتصرف.
(٩٣) يوسف/ ١٠٥.
(٩٤) الزمر/ ٢١.

ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ المَاءَ فَأَخرَجنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمرَاتِ﴾[٩٥].

فهذه إشارة إلى العوامل المؤثرة والمراحل التي تبدأ بنشأة السحاب إلى نزول المطر وتأثير ذلك على ظهور النبات... إلخ.

قال تعالى:

﴿أَلَم تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَينَهُ ثُمَّ يَجعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى الوَدْقَ يَخرُجُ مِن خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبصَارِ﴾[٩٦][٩٧].

وعن طريق ملاحظة مراحل الظاهرة والعوامل المؤثّرة نأتي إلى الوظيفة الحقيقيّة للاستقراء وهي «تقرير القوانين أو العلاقات الثابتة التي تتيح لنا فهم الظواهر أو الأشياء الخارجية فهمًا علميًا صحيحًا، لأن مجرد ملاحظة الأشياء دون محاولة الوقوف على العلاقات التي تربط بعضها ببعض لا يغني شيئًا، ولأن مجرد تسجيل الحقائق الجزئية المبعثرة التي نصل إليها لا يكفي في نشأة العلم وفي تدعيمه»[٩٨].

وليس الاستقراء عملية آلية لا أثر فيها للتحليل أو الاستنباط بل على العكس نجد أن عملية تحليل الظاهرة مهمة للوقوف على نظامها وكيفيّة تركيبها،

---

(٩٥) الأعراف/ ٥٧.

(٩٦) النور/ ٤٣.

(٩٧) وكما يلاحظ من الآيات انه يجب التفطن إلى أن هناك من الأشياء ما تفعل بحسب ما أودعها الله فيها من طبائع أو قوى أو ملكات ومن جهة أخرى ان هذه الطبائع لا تلغي القدرة المبدعة التي تتناول الأشياء في جملتها باعتبارها «كل» مخلوق عن الله وهو الذي يحفظ وجودها ويمسك بنظامها ـ فيجب عدم التعارض بين الاعتراف بأن للأشياء طبائع وكلها داخلها في القدرة الشاملة والإرادة الكلية.

(٩٨) د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٤٣.

لذلك نجد القرآن في آيات كثيرة يدعو إلى البحث في كيفيّة الأشياء.

قال تعالى:

﴿أفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبلِ كَيفَ خُلِقَتْ وإِلَى السَّماءِ كَيفَ رُفِعَتْ وإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وإِلَى الأَرضِ كَيفَ سُطِحَتْ﴾(٩٩).

﴿أَفَلَم يَنظُرُوا إِلى السَّمَاءِ فَوقَهُم كَيفَ بَنَينَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ، وَالأَرضَ مَدَدنَاهَا وَأَلقَينَا فِيهَا رَوَاسِيَ وأَنبَتنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبصِرَةً وَذِكرَى لِكُلِّ عَبدٍ مُنِيبٍ﴾(١٠٠).

﴿أَلَم تَرَوا كَيفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَـواتٍ طِبَاقاً وَجَعَلَ القَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً﴾(١٠١).

﴿أَلَم تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلنَا الشَّمسَ عَلَيهِ دَلِيلاً﴾(١٠٢).

وعندما يشير القرآن الكريم إلى النظر في كيفيّة خلق الأشياء لا يقصد به كيفيّة الخلق الخاص بالفعل الإلهي. بل هذه الكيفيّة ـ فيما نرى ـ تتعلّق بعدّة أمور: منها:

ـ كيفية التركيب ـ الكيفية الخاصة بالهيئة ـ الكيفيّة الخاصة بمجرى حدوث الظاهرة، فكل هذه كيفيّات تتعلق بطبيعة الأشياء وقوانينها وهيئاتها وتركيبها ومراحل حدوثها، وكلها واقعة أمام النظر العقلي ليمارس فيها نشاطه الذي يعبّر به عن روح العلم الحقيقي الذي يحثه عليه القرآن الكريم.

---

(٩٩) الغاشية/ ١٧ ـ ٢٠.

(١٠٠) ق/ ٦ ـ ٨.

(١٠١) نوح/ ١٥ ـ ١٦.

(١٠٢) الفرقان/ ٤٥.

ومن هذه الكيفيّات التي دعا القرآن إلى الاهتمام بدراستها قضية تمسّ الكون في جملته وعلى أي نحو تشكل والمراحل التي مرّ بها.

قال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَـوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيءٍ حَيٍ أَفَلَا يُؤمِنُونَ﴾(١٠٣).

وكما يؤكد القرآن الكريم على دراسة الكيف، يؤكد أيضًا على الاهتمام بدراسة الكمّ وهي الدراسة التي تعبّر عن العلاقات التي تكشف عنها بنسب عددية.

فمن النظر في خلق الشمس والقمر واستقرائهما استقراءً علميًا صحيحًا يمكن التوصّل إلى علم هو علم العدد والحساب لذلك نجد القرآن عندما حثّ على ذلك ذكر أن ذلك «لقوم يعلمون».

قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرهُ مَنَازِلَ لِتَعلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالحِسَـابَ مَـا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِـكَ إلَّا بِـالحَقِّ يُفَصِّـلُ الآيـاتِ لِقَــومٍ يَعْلَمُونَ﴾(١٠٤).

والخلاصة أن القرآن الكريم يطالب باستقراء الواقع وجزئياته وأمثلته لا تحصى، ولكنه لا يكتفي بالوقوف في هذا الاستقراء عند حدّ الملاحظة وتحليل الظواهر فقط بل لا بدّ من مرحلة القياس وهي ما عبّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى:

﴿فَاعتَبِرُوا يا أُولِي الأَبصَارِ﴾(١٠٥).

---

(١٠٣) الأنبياء/ ٣٠.

(١٠٤) يونس/ ٥.

(١٠٥) الحشر/ ٢.

ويقول ابن رشد: فإن هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معًا[١٠٦].

«والاعتبار» كما يقول ابن رشد: ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس[١٠٧].

والقياس الذي نحن بصدده هو القياس العقلي الذي يمثّل مرحلة هامة من مراحل المنهج الاستقرائي هذا المنهج الذي يتيح للباحث «الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة إلى قانون أو قضيّة يمكن التحقّق من صدقها بتطبيقها على عدد لا حصر له من الحالات الخاصة الأخرى»[١٠٨]، ومرحلة تطبيق القاعدة ـ التي يظن الباحث أنها صحيحة ـ على بعض الحالات الخاصة تسمى مرحلة القياس، وهي مرحلة الاعتبار التي أشار إليها القرآن والذي يعتبر جوهر وروح عملية الملاحظة والتحليل إذ لولا الاعتبار لما كان هناك فائدة من الملاحظة والتجارب ولانحصرت وظيفة العلم في تكريس ملاحظات أو تجارب متفرقة لا تربطها صلة، ولما كانت ثمة جدوى في البحث.

ومن هنا أصبح القياس يمثّل هدف العملية الاستقرائية التي تبدأ بالملاحظة والتجربة والتعميم.. وبذلك نجد أن الاستقراء ليس تفكيرًا قائمًا بذاته، لأنه ليس إلاّ وسيلة تمهد للتفكير القياسي العقلي مثل استنباط القاعدة العامة عن طريق ملاحظة الأمور الجزئية وإجراء التجارب عليها وتطبيقها فيما بعد تطبيقًا قياسيًا.

ولا يعتبر القياس في القرآن منهجًا منفصلاً عن الاستقراء بل هو مكمل له، وبذلك يصبح الاستقراء أسلوبًا منتجًا من الوجهتين العلمية والعملية. «وعلى ذلك لا ينبغي أن نقابل بين القياس والاستقراء كما لو كانا نموذجين

---

(١٠٦) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، طبعة المكتبة المحمودية بالأزهر ص ٩.

(١٠٧) المرجع السابق ص ١٠.

(١٠٨) د. محمود قاسم ـ **المنطق الحديث ومناهج البحث** ص ٥١.

مختلفين من نماذج التفكير والاستقراء الذي ينبّه إليه القرآن يشمل كل ما يقع في الكون وفي داخل النفس وأيضًا في مجرى التاريخ»[١٠٩].

الاستقراء التاريخي:

لقد اهتم القرآن الكريم بالتاريخ بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية فنجد مساحات كبيرة في سورِهِ وآياته لا تخلو من الحديث عن نماذجٍ عديدة للمعطيات التاريخية سواء كانت معطيات عن الأمم السابقة أو عرضًا لوقائع تاريخية معيّنة أو قصصًا للأنبياء مع قومهم، وكلها عروض تاريخية احتلّت مساحة زمنية بدأت من عهد آدم عليه السلام الإنسان الأول إلى عصر نزول القرآن، بل في بعض الأحيان تجاوزت هذا العصر إلى المستقبل القريب والبعيد ببعض نبوءاتها التاريخية، والقرآن الكريم بعرضه لهذه المعطيات التاريخية أشار إلى الهدف والغاية من هذا العرض «وقدم في هذا الصدد أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري ينتقل من مجرد العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية»[١١٠] وهذا المنهج الذي طرحه القرآن يؤكد أكثر من مرة على أن التاريخ لا يكتسب أهميته الإيجابية إلاّ إذا أصبح ميدانًا للنظر والدراسة والاختبار، نستخلص منه القِيَم والقوانين التي لا يستقيم الحاضر والمستقبل إلاّ على هداها والاقتداء بها. قال تعالى:

﴿لَقَد كَانَ فِي قَصَصِهِم عِبرَةٌ لِأُولِي الأَلبَابِ﴾[١١١].

﴿فَاقْصُصِ القَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١١٢].

﴿وكُلًّا نَّقَصُّ عَلَيكَ مِن أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ

---

(١٠٩) المرجع السابق ص ٤١.

(١١٠) راجع في ذلك د. عماد الدين خليل، التفسير الاسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣، ص ٨.

(١١١) يوسف/ ١١١.

(١١٢) الأعراف/ ١٧٦.

الحَقُّ وَمَوعِظَةٌ وذِكرَى للمُؤمِنِينَ﴾[١١٣].

ويشير القرآن الكريم إلى أن التاريخ تحكمه قوانين ثابتة مطردة عبر عنها بسنن اللَّه وعلى العقل الإنساني أن يكتشف هذه القوانين الثابتة، قال تعالى:

﴿﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَد خَلَت مِن قَبلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبدِيلاً﴾[١١٤].

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرضِ فَانظُرُواْ كَيفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُكَذِّبِينْ﴾[١١٥].

وأكّد القرآن على أهمية الدور الإنساني في حركة التاريخ ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم﴾[١١٦] فاللَّه هو خالق الكون وخالق الإنسان سيد هذا الكون وأعطاه ما يستطيع به أن يباشر سيادته على هذا الكون وعلى حركة التاريخ، فبعقله يستطيع أن يستخلص العبر والقوانين من تجارب السابقين ويختار الطرق التي تؤثّر على حركة التاريخ.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن الوقائع التاريخية لا تخضع للتفسير المادي الذي يجعل كل ظواهر الوجود ـ وبالأخص تطورات المجتمع البشري ـ من المادة أي من الاقتصاد وحده.

كما ذهب إلى ذلك كارل ماركس (١٨١٨م ـ ١٨٨٣م) عندما جعل العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في فهم أحداث التاريخ... وهو الذي يسبّب ويحدد أحداث التاريخ»[١١٧] ففي نظرة القرآن ليست العبرة بالقوة المادية. إذ يقول تعالى:

---

(١١٣) هود/ ١٢٠.
(١١٤) الفتح/ ٢٣.
(١١٥) آل عمران/ ١٣٧.
(١١٦) الرعد/ ١١.
(١١٧) د. حسن عبد الحميد، د. محمد مهران، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ط ١، ١٩٧٩، ص ٢٨٨.

﴿أَوَلَم يَسِيرُوا فِي الأَرضِ فَيَنظُرُوا كَيفَ كَانَ عَاقِبَةُ الذِينَ كَانُوا مِن قَبلِهِم؟ كَانُوا هُم أَشَدَّ مِنهُم قُوَةً وآثاراً فِي الأرضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِم، وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾(١١٨).

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرضِ فَيَنظُرُواْ كَيفَ كَانَ عَاقِبَةُ الذِينَ مِن قَبلِهِم؟ كَانُوا أَشَدَّ مِنهُم قُوَةً وأَثَارُوا الأَرضَ وَعَمَرُوهَا أَكثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ، وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾(١١٩).

إنها دعوة تلح على الناس أن ينظروا في تاريخ من قبلهم ويدرسوا عوامل الفناء والبقاء في المجتمعات دراسة واعية متفتحة... دعوة للنظر والاعتبار، دعوة للاستفادة من تجارب البشرية السابقة دعوة ذات منهج مرسوم(١٢٠) يتجلّى فيها دور العقل في الاختيار بين أحد طريقين لا ثالث لهما: الهدى أو الضلال، الاهتداء بما أنزل الله على عباده من منهج وما وجّههم من توجيه أو الانحراف عن طريق الله الواضح المبين، هذا الطريق وهذا المنهج الربّاني الذي يملك وحده إعطاء التفسير الصحيح للتاريخ الإنساني:

ومن هنا أصبحت تُقاس أطوارنا تاريخيًا بالنظر إلى اقترابها أو ابتعادها عن الروح الإسلامية والعقيدة الصحيحة.

«وإذا عبّرنا بلغة فلسفة التاريخ لفهم تاريخ المسلمين، عثرنا على الرباط الوثيق بين تنفيذ قواعد الشرع وفهم الإسلام من واقع مصدريه وبين النصر والظهور للمسلمين وبلوغ حضارتهم إلى الذروة، ففي العصور الأولى عندما كان الصحابة والتابعون يسيرون على طريق الشرع بفهم ووعي، انتصروا في الغزوات وقهروا الأعداء وحقّقوا مجتمعًا إنسانيًا مثاليًا لم تر البشرية مثله، ثم أصاب الوهن المجتمعات الإسلامية وظهر الضعف في أوصالها على أثر ضعف

---

(١١٨) غافر/ ٢١.

(١١٩) الروم/ ٩.

(١٢٠) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، القاهرة ط ١٠، جـ١، ص ٩٤.

العقيدة في النفوس وظهور البدع»[121].

ومن هنا اختلف منهج التاريخ الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي عما عند الأوروبيين ومن ثم يفترقان افتراقًا أساسيًا لا يمكن إغفاله، فهو ينبغي أن يكتب وأن يدرس على أساس هذين الخطين الرئيسيين في حياة البشرية.

«الاهتداء بهدي الله والانحراف عن سبيل الله، وأثر كل منهما في واقع التاريخ. وهو ذات العنصر الذي تغفله أوروبا عمدًا وتروح تدرس ظواهر الأشياء المنقطعة عن الحقائق الأصيلة في سُنّة الله وواقع التاريخ»[122].

وكذلك أشار القرآن إلى ضرورة التدقيق في رواية الحقائق، وفي ذلك يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[123].

وبذلك وضع أمامنا أهم قاعدة من قواعد النقد التاريخي تتمثّل في أن أخلاق الراوي تعد عاملاً هامًا في الحكم على روايته، وقد أفاد المسلمون إفادة عظيمة من هذه القاعدة وتطبيقها على رواة الأحاديث النبويّة، وقد كان تطبيق هذا المنهج النقدي على رواة الأحاديث النبويّة هو الذي تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي[124].

وقد أمد القرآن المؤرخين المسلمين بفكرتين رئيسيتين كان لهما أثرهما في توجيههم إلى كتابة التاريخ كتابة علمية.

أمّا الفكرة الأولى فهي فكرة وحدة الأصل الإنساني، فالقرآن يقرّر أن الله قد خلق الناس جميعًا من نفس واحدة، وأن من قتل نفسًا بغير حق فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا، ويهدف القرآن من وراء

---

(١٢١) د. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط٢، ١٤٠٥هـ ١٩٨٤م، ص ٦٦، ٦٧.

(١٢٢) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، جـ١، ص ٩٧.

(١٢٣) الحجرات/ ٦.

(١٢٤) د. محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، بحث مستخرج من العدد الثالث من حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر ١٩٨١، ص ٥٩.

هذه الفكرة أن تكون عاملاً حيًا في الحياة اليومية لكل مسلم.

أمّا الفكرة الأخرى فتتمثّل في تصور الوجود حركة مستمرة في الزمان. فالتاريخ حركة جمعيـة مستمرة وتطور حقيقي في الزمان لا مفرّ منه.

وقد كان لهذه التوجيهات القرآنية أثرها العظيم في نظرة ابن خلدون الفلسفيّة للتاريخ وكتابه الشهير المسمى بالمقدمة يدين بالجانب الأكبر فيه إلى ما استوحاه من القرآن(١٢٥).

حقيقة العلاقة بين الاستدلال القرآني والاستدلال اليوناني

هل هناك علاقة بين الاستدلال القرآني والاستدلال اليوناني؟ وهل المنطق الذي دعا إليه القرآن هو ذاته المنطق اليوناني؟.. إننا لا نستطيع أن نقول إن هناك عداوة بين القرآن والمنطق بصفة عامة بل القرآن ذاته دعا إلى إقامة المنطق، ولذلك نجد كبار مفكري الإسلام أمثال ابن حزم والغزالي وابن رشد قد ذهبوا إلى القول بأن اللّه قد أمر بالتزام المنطق العقلي.

يقول ابن حزم: «ان هذا العلم (المنطق) مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكّنه اللّه تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم... وأن من جهله خفي عليه بناء كلام اللّه عزّ وجل مع كـلام نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم، وجاز عليه من الشغب جوازًا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلّا تقليدًا، والتقليد مذموم»(١٢٦).

وصرح الغزالي بأن القرآن نفسه قائم على أساس من المنطق وذلك في أكثر من كتاب وبخاصة القسطاس المستقيم، واستشهد بقوله تعالى:

﴿قُل مَن يَرزُقُكُم مِنَ السَّمَٰوَاتِ والأَرضِ قُلِ اللَّهُ وإنَّا أو إيَّاكُم لَعَلَى هُدىً أو فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾(١٢٧).

---

(١٢٥) د. محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(١٢٦) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق: د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣، ٤.

(١٢٧) سبا/ ٢٤.

ويرى الغزالي في هذه الآية استخداماً للمبدأ الذي يقوم عليه القياس الشرطي المنفصل[128].

وأيضاً ذكر ابن رشد أن الله قد أمر بالتمسّك بالمنطق لأنه عن طريقه يمكننا إثبات وجود الله وقدرته، فنجده يقول في فصل المقال: «يجب على المؤمن بالشرع المتمثّل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدّم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزّل من النظر منزلة الآلات من العمل، فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقّه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما فيها قياسي وما منها ليس بقياسي، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه»[129]. وهكذا أوجب ابن رشد معرفة المقاييس العقلية التي هي المنطق.

ولكن السؤال: هل المنطق الذي دعا إليه القرآن هو المنطق اليوناني حقاً؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول: ان القرآن كتاب أحكمت آياته وفصّلت من لدن عليم خبير، وأنزله الله على رسوله الأمين ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وينقذ العالم من متاهات الشكوك إلى حقائق الأمن واليقين، لذلك كان لا بدّ أن يختلف عن المنطق اليوناني المحدود بحدود النسبية البشريّة القاصرة.. فنجد للقرآن الكريم منطقه الخاص القائم على الفطرة الإنسانية السليمة التي كانت ولا تزال من أقوم السُّبل وأضمنها وأقصرها لبلوغ الحقيقة في أعقد القضايا.

وإذا كان الغزالي قد قال عن المنطق في مقدمة المستصفى «إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً»[130] وبنى كتابه القسطاس المستقيم على روح المنطق اليوناني ورأيناه وهو «المناهض للفلسفة والفلاسفة قد استثنى من خصومته المنطق، لأن قوانينه ـ فيما يقول ـ هي قوانين العقل التي اتفق عليها جميع

---

(١٢٨) الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب فيكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٥٩م، ص ٦٥.

(١٢٩) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٠، ١١.

(١٣٠) الغزالي، المستصفى، القاهرة، جـ١، سنة ١٣٢٢هـ، ص ١٠.

البشر»[131]. ففي مقابل هذا الموقف المؤيد للمنطق اليوناني سواء من الغزالي وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الإسلام نجد موقف ابن تيمية وهو موقف الرفض القائم على النقد والتفنيد بغرض إظهار عدم جدوى استخدام هذا المنطق اليوناني بالنسبة للفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي خاصة ويقول في كتابه (الرد على المنطقيين): إنّ الفطرة لو كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق ـ لو كان صحيحًا ـ إلاّ بلادة وفسادًا [132].

وقد انتهى دعاة هذا الاتجاه المتمثّل في ابن تيمية ومن تلاه من المفكرين الإسلاميين مثل: ابن قيم الجوزية (ـ ٧٥١ هـ) والصنعاني (ـ ٨٤٠ هـ) وجلال الدين السيوطي (ـ ٩١١ هـ) وغيرهم.. إلى القول بأن أساليب القرآن في الاستدلال هي الصحيحة ولا بديل عنها لكل فكر إسلامي صحيح[133].

ونحن في هذا الصدد لا نتجنّى على المنطق اليوناني، ولكن المنطق القرآني قد امتاز عنه بكل المقاييس.

١ ـ الصورة والشكل:

فالأدلة القرآنية في الاستدلال لم تتقيّد بالأشكال المنطقية ولم تأت على صيغة القياس المنطقي المعروف عند اليونان من ترتيب المقدمات والنتائج على هيئة خاصة.

بل الصورة التي جاءت عليها حجج القرآن هي صورة البلاغة والفصاحة والإعجاز البياني وعدم الالتزام بعدد معين من المقدمات وهذا ما نراه في القياس المضمر مثل قوله تعالى:

---

(١٣١) د. حسن عبد الحميد، د. محمد مهران، **فلسفة العلوم ومناهج البحث**، ص ٥٣.
(١٣٢) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٧٥.
(١٣٣) راجع د. عزمي إسلام، **دراسات في المنطق**، ص ١٤، ١٥.

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ، خَلَقَهُ مِن تُرابٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١٣٤].

ومن الواضح أن هناك حذف في إحدى المقدمات في القياس بين خلق آدم عليه السلام وخلق عيسى عليه السلام، «وأنه إذا كان الخلق من غير أب مبررًا لاتخاذ عيسى إلٰهًا فأولى أن يكون الخلق من غير أب ولا أم مبررًا لاتخاذ آدم إلٰهًا، ولا أحد يقول ذلك، واننا نجد أنه قد حذفت مقدمة وبقيت واحدة وكأن سياق الدليل ـ في غير كلام اللّه تعالى ـ يكون هكذا:

إنّ آدم خلق من غير أب ولا أم، وعيسى خلق من غير أب، فلو كان عيسى إلٰهًا بسبب ذلك لكان آدم أولى، لكن آدم ليس ابنًا ولا إلٰهًا باعترافكم فعيسى أيضًا ليس ابنًا ولا إلٰهًا[١٣٥].

ونجد أيضًا ذلك في قوله تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١٣٦]. فلو كان في غير كلام اللّه تعالى لكان يجب لاستكمال القياس أن تكون هكذا:

لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا. ولكن الفساد ممتنع فامتنع تعدد الآلهة.

ولكن «الطريقة الفصيحة في البيان أن تحذف وهي طريقة القرآن بخلاف ما يدعيه الجهال الذين يظنون أن القرآن ليس فيه طريقة برهانية»[١٣٧].

ولذلك نجد من طرق الاستدلال القرآني ما عرفه العلماء بالأقيسة

---

(١٣٤) آل عمران/ ٥٩.

(١٣٥) الإمام محمد أبو زهرة ـ المعجزة الكبرى القرآن، ص ٣٧٤.

(١٣٦) الأنبياء/ ٢٢.

(١٣٧) ابن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق: أحمد محمد شاكر دار التراث، القاهرة، ص ٢٧.

الإضمارية وهي «الأقيسة التي تُحذف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما ينبىء عن المحذوف فهو محذوف معلوم مطوي في الكلام... حذرًا من التطويل وتحقيقًا للإيجاز»(١٣٨).

فعدم ذكر إحدى المقدمات لا يقلّل من قوة الاستدلال بل كما يقول الإمام الغزالي:

«ينبغي أن تكون عين عقلك مقصورة على المعنى، وموجهة إليه لا إلى الأشكال اللفظيّة»(١٣٩).

فالعبرة ـ كما يفهم من كلام الإمام الغزالي ـ بالمعنى وليس بالشكل فقوة المعنى قد تتحقّق دون أن يكون التأليف تأليف قياس على شكل معيّن.

ومن هنا نرى أن القرآن الكريم عندما يحذف إحدى المقدمات فإن ذلك تنبيه للعقل كي يشارك في بناء القياس معتمدًا على الواقع والنظر العقلي كي تأتي النتيجة أقوى وأكثر إقناعًا للمخاطب. فهو لم يترك القضية إلاّ لعلمه أن العقل لو خلا ليفكر فيها فسيصل إلى الحكم الصحيح ويصبح كأنه هو واضعه.

ونجد هذه الطريقة في آيات كثيرة من القرآن الكريم في مثل قوله تعالى:

﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِنْ أَنفُسِكُم هَل لَّكُم مِن مَّا مَلَكَتْ أَيمَانُكُم مِن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُم فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُم أَنفُسَكُم كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَومٍ يَعقِلُونَ﴾(١٤٠).

هذا مثل واقعي ضربه اللّٰه للمشركين على أن العبد المملوك لا يكون شريكًا لسيده في ماله ونفسه مثل سيده.

فأي منطق في أنهم لا يرضون هذا لأنفسهم ويجعلون للّٰه شركاء.

---

(١٣٨) الغزالي، معيار العلم، ص ١٠٣.

(١٣٩) الغزالي ـ المرجع السابق، ص ١٠٢.

(١٤٠) الروم/ ٢٨.

فمن حيث الشكل المنطقي نجد حذف إحدى المقدمات في القرآن حين قال عزّ وجل: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ﴾ الآية.. فيجب أن يقولوا: ليس عبيدنا شركاءنا فيما رزقتنا، فيقال لهم: فكيف يتصوّر أن تنزهوا نفوسكم عن مشاركة عبيدكم وتجعلوا عبيدي شركائي في خلقي؟ فهذا حكم فاسد[١٤١].

فالقرآن مبني على الحذف الذي يجعل في الكلام طلاوة ويكسبه رونقًا دون أن يخل بالمعنى.

لذلك نجد مفكرًا مثل ابن تيمية في نقده للقياس الأرسطي قد ناقش هذه النقطة من حيث اقتصاره على مقدمتين، ويرى أن «تخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له... وليس تقدير عدد بأولى من عدد... بل ان المقدمة الواحدة قد تكفي لبعض الناس ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث وإلى أربع أو أكثر... فعدد المقدمات المحتاج إليها يختلف باختلاف حال الناس.. فلا يلتزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق اليوناني ومن سلك سبيلهم.

لهذا كانت طريقة نظار المسلمين (كما يقول ابن تيمية) أن يذكروا من الأدلّة على المقدمات ما يحتاجون إليه، ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين، كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين»[١٤٢].

٢ ـ الأسلوب:

لقد كان أسلوب القرآن في إيراد حججه العقليّة وجهًا من وجوه إعجازه. فقال القاضي عبد الجبار في المجلد الرابع من المحيط في النبوات في ذكر إعجاز القرآن ما لفظه: «واتفق فيه أيضًا استنباط الأدلّة التي توافق العقول. وموافقته ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول ويحيرهم. فإن الله

---

(١٤١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ ١٤، ص ٢٣.

(١٤٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٦٧ ـ ٢٥١ بتصرف.

سبحانه بيَّنه على المعاني التي يستخرجها المتكلّمون بمعاناة وجهد بألفاظ سهلة قليلة تحتوي على معانٍ كثيرة»[١٤٣].

ويقول القاضي عياض في الشفاء في ذكر إعجاز القرآن «مجمع فيه من بيان علم الشرائع والحجج والتنبيه على طرق الحجج العقليّة والرد على فرق الأمم ببراهين قوية وأدلّة بيّنة سهلة الألفاظ موجزة المقاصد رام المتحذلقون بعد أن ينصبوا أدلّة مثلها، فلم يقدروا عليها[١٤٤].

وإذا كان القرآن الكريم في استدلاله لا يتقيد بصورة الأقيسة والأشكال البرهانية فقد رأى البعض ـ ومنهم ابن رشد ـ أن بعض أدلّة القرآن ـ بل أكثرها ـ أدلة خطابية، وقد قسم ابن رشد طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثًا:

البرهانية والجدلية والخطابية[١٤٥] ويقول أيضًا:

«ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس وهي الخطابية والجدليّة، والخطابية أعم من الجدليّة، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، وكانت أكثر الطرق المصرّح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصوّر والتصديق»[١٤٦].

وهكذا يرى ابن رشد أن أكثر أدلّة القرآن خطابية وجدليّة.

والخطابة كما يقول الفارابي: «هي صناعة قياسية غرضها الإقناع... وما يحصل... في نفس السامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة... والقناعة ظن ما والظن في الجملة: هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، أو ليس كذا، ويمكن أن يكون ما يعتقد فيه على خلاف ما عليه وجود ذلك

---

(١٤٣) ابن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، سنة ١٩٨٤، ص ١٩.
(١٤٤) المرجع السابق، ص ٢٠.
(١٤٥) ابن رشد ـ فصل المقال، ص ٢٨.
(١٤٦) المرجع السابق، ص ٢٩، ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٤٠.

الشيء في ذاته»[١٤٧].

فمن كلام الفارابي نرى أن الأدلة الخطابية لا تنتج إلاّ الظن وإلى مثل هذا الرأي ذهب ابن سينا في تعريفه للأدلة الخطابية في الشفاء:

يقول ابن سينا: «إن الحكماء قد أدخلوا الخطابة والشعر في أقسام المنطق، لأن المقصود من المنطق أن يتوصل إلى التصديق. فإن أوقع التصديق يقينًا فهو البرهان، وإن أوقع ظنًا أو محمولاً على الظن فهو الخطابة»[١٤٨].

ونحن نوافق ابن تيمية في نقده للرأي السابق بقوله:

«إنه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علميًا، كما أنه ليس من شرط البرهاني أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع، بل البرهاني إذا كان مشهورًا صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانيًا صلح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مبرهنة وهي مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل بخلاف الشعري فإن المقصود به تحريك النفس، ليس المراد به أن يفيد لا علمًا ولا ظنًا. فلهذا لم يدخل مع الثلاثة. وأيضًا فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور. . . فليس من شرطها أن لا تكون علمية، وأما الجدلي فإنما هو خطاب لناس معينين فإذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدل وإن لم تكن مشهورة»[١٤٩].

وإلى هذا الرأي ذهب الإمام محمد أبو زهرة في كتابه المعجزة الكبرى إذ يرى أن أدلة القرآن لا نستطيع أن نقول إنها خطابية وذلك لأمرين:

أولها: أن الخطابة في أقيستها لا تعتمد إلا على الظن، ولا تنتج إلاّ الظن، ولكن يجب أن نعلم أن من الحقائق التي تجيء على ألسنة المتكلمين

---

(١٤٧) أبو نصر الفارابي، كتاب في المنطق (الخطابة)، تحقيق: د. محمد سليم سالم الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م، ص ٧، ٨.

(١٤٨) الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، ص ٣٦٧.

(١٤٩) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٤١.

والتي تجري في الأسلوب الخطابي ما هو يقين ينتج قطعًا، ولا ينقص القطعية فيها أنها خلت من صور الأقيسة والأشكال البرهانية، فليست العبرة في اليقين بالشكل، إنما العبرة بالحقيقة أهي مقطوع بها أم غير مقطوع، والشكل البرهاني لا يمنحها يقيناً، كما أن عدم التمسك به لا ينقص يقينها.

وإن كثيرًا من الأدلة الخطابية تعتمد على أقوى المقدمات إلزامًا وأشدها إفحامًا، وإن المنطق مميز لباطل القول وليس موجدًا لليقين بذاته، فإن الأشكال المنطقية من أخص خواصها أنها تكشف زور الباطل.

وقد يكون الكلام الخطابي مجملاً بالأشكال المنطقية في مقام الرد على حجج الخصوم وكشف زيفها، وبيان وجه البطلان فيها، وكثيرًا ما تستخدم الخطب التي تقوم على المحاجة، والجدال والبراهين والأقيسة المنطقية لبيان وجه البطلان في كلام الخصم.

الأمر الثاني: أنه لا ينطبق ما يقال في الخطابة والجدل ـ من أنهما يقومان على الأدلة الظنيّة ـ على القرآن.

ونحن نميل إلى أن الاستدلال القرآني له طريق قائم بذاته، وإذا نظرت إليه وجدت فيه ما امتازت به الأدلة البرهانية، من يقين لا مرية فيه، وما امتازت به الأدلة الخطابية من إثارة للإقناع وما امتازت به كل خواص البيان العالي، مع أنه لا يسامى وهو معجز لكل الناس عربهم وعجمهم[١٥٠].

وهكذا فنحن لا نستطيع أن نقول إن أسلوب القرآن أسلوب خطابي أو جدلي أو برهاني بالمعنى المراد من هذه المصطلحات في المنطق اليوناني ـ بل هو أسمى من الخطابة وأسمى من المنطق لأن القرآن «هو الحجة الكبرى، فيه من الأدلة والمناهج ما يقنع الناس جميعًا على اختلاف أصنافهم وتباين أفهامهم وتفاوت مداركهم... يجد فيه المثقف بغيته، والفيلسوف طلبته والعامة من الشعوب دواء نفوسهم، وشفاء قلوبهم، والحق المبين الهادي لهم... فالمتدبر

(١٥٠) الإمام محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، ص ٣٦٧، ٣٦٨.

لآياته والمفكر في مناهجه يجد فيها ما يعلم الجاهل وينبّه الغافل، ويرضي نهمة العالِم. اقرأ قوله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً، فَفَتَقْنَاهُمَا، وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[١٥١][١٥٢].

«إن القارىء لآيات القرآن من دهماء الناس يرى فيها علمًا بما لم يكن يعلم، قد أدركه بأسهل بيان وأبلغه، ويرى فيها العالم الفيلسوف الباحث في نشأة الكون دقة العلم وأحكامه وموافقة ما وصل إليه العقل البشري لما جاء بذلك النص الكريم مع سمو البيان وعلو الدليل فتبارك الذي أنزل القرآن»[١٥٣].

ونقول مع السيوطي: «انه سبحانه وتعالى أخرج مخاطباته في محاجة خلقه في أجلى صورة، ليفهم العامة... ما يقنعهم وتلزمهم الحجّة وتفهم الخواص... ما يربو على ما أدركه فهم الخطباء»[١٥٤].

٣ ـ حقيقة الصدق واليقين:

على أي شيء يبني الصدق واليقين في كل من الاستدلال القرآني واليوناني؟

إن القرآن الكريم هو الكلام المعجز، وكل مقدماته ونتائجه قطعية يقينيّة، لا مجال للظن فيها، فلا ينبع منهاجه إلاّ من اليقين.

أمّا المنطق اليوناني فهو لا يهتم إلاّ بصورة القياس لذلك سمي بالمنطق الصوري، لأنه «يهتم اهتمامًا أساسيًا بسلامة الانتقال سلامة قياسية، أي يجب أن تكون عباراته منسجمة مع بعضها انسجامًا منطقيًا بحيث يتم فيها اتفاق الفكر

---

(١٥١) الأنبياء/ ٣٠.

(١٥٢) الإمام محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٧٠.

(١٥٣) المرجع السابق، ص ٣٧١.

(١٥٤) السيوطي، الاتقان، جـ٢، ص ١٧٢ بتصرف.

مع نفسه وليس مع الواقع بما يسمى بمبدأ الاستنباط القياسي»(١٥٥).

ومن هنا قد يوصل المنطق إلى نتيجة صادقة من مقدمات كاذبة أو غير يقينية طالما لا يعنيه إلاّ صورة القياس بصرف النظر عن مادة القياس إذا كانت صادقة واقعيًا، أو كاذبة كذبًا واقعيًا. «ففي المقدمتين: كل إنسان طائر، وكل طائر كائن عاقل نحصل على النتيجة المنطقية كل إنسان كائن عاقل.

النتيجة صادقة، والاستدلال سليم، من حيث قواعد المنطق ولكن المقدمتين الأولى والثانية كاذبتان من حيث الواقع. ويمكن من مقدمات كاذبة أن نصل إلى نتيجة كاذبة مثل: كل إنسان شجرة، وكل شجرة طير. إذن كل إنسان طير. فالنتيجة هنا كاذبة لكن الاستدلال صحيح»(١٥٦).

لهذا فكما يقول ابن تيمية:

«ليس في قياسهم إلاّ صورة الدليل من غير بيان صحته أو فساده»(١٥٧). والعبرة يجب أن تكون بمادة القياس اليقينيّة وليس بصورته. و«من المعلوم أن صورة القياس لا تفيد العلم بمواده والبرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية»(١٥٨).

فالقياس «يؤدي إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية وإذا كانت مقدماته قطعية تورث القطع»(١٥٩).

لذلك يقول ابن تيمية: «لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية»(١٦٠).

---

(١٥٥) د. محمد أبو حمدان، **طرق الفكر**، (**الاستنباط**)، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، سنة ١٩٧٨، ص ٦.

(١٥٦) المرجع السابق، ص ٥.

(١٥٧) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٥٢.

(١٥٨) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية ط ١، سنة ١٩٧٩، جـ ١٠، ص ٢٤٢.

(١٥٩) د. علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار الفكر العربي، ط ١، سنة ١٩٤٧م، ص ١٨٦، ١٨٨ بتصرف.

(١٦٠) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٩٨.

«ولا نزاع أن المقدمتين إذا كانتا معلومتين وألّفتا على الوجه المعتدل، انه يفيد العلم بالنتيجة»[١٦١].

إلا أن القياس اليوناني «مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات»[١٦٢] لأنه «لا يفيد إلّا العلم بأمور كلية»[١٦٣].

«والأمور الكلية الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية ولا هي أيضًا علمًا بالحقائق الخارجية، إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره، هو بها هو»[١٦٤].

لذلك فالقول «بأن الإنسان محدث، وكل محدَث فله محدِث: ينتظم قضيتين كليتين فقول القائل: الإنسان محدث يعم كل إنسان، وعلمه بحدوث الإنسان المعين كعلمه بحدوث الإنسان الآخر، ليس علمه بهذه القضية الكليّة أكمل من علمه بالواحد المعين إلّا أنه قد يجهل الإنسان حكم المعين»[١٦٥].

لذلك «فالعلم بالأمر المشترك لا يكون علمًا بها فلا يكون في القياس المنطقي علم تحقيقه بشيء من الأشياء»[١٦٦].

والقرآن الكريم لا ينكر العلم بالقضايا الكلية بشرط أن تكون مبنيّة على العلم بالقضية الجزئية لذلك نبّه القرآن الكريم في كثير من آياته العقل البشري إلى التأمّل في جزئيات هذا العالم وظواهره الكونيّة لذلك يرى ابن تيمية «أن العلم بالقضايا المعينة المخصوصة ليس موقوفًا على العلم بالقضايا العامة الكليّة بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بدّ لها من كاتب، والبناء لا بدّ له من بانٍ فإنه إذا رأى

---

(١٦١) ابن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد العزيز مكتبة السنة المحمدية، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٢٠٠.

(١٦٢) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٩٣.

(١٦٣) المرجع السابق، ص ٢٥١، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ١٠، ص ٢٧٨، **نقض المنطق** ص ١٦٤.

(١٦٤) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص ١٦٤.

(١٦٥) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ١٠، ص ٢٧٨.

(١٦٦) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص ١٦٤.

كتابة معيّنة علم أنه لا بد لها من كاتب وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة»[١٦٧].

ومن هنا نجد أن اليقين والجزم يأتي من القضية الجزئية المعينة، وليس من الكليات أو كما يقول ابن تيمية:

«قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات»[١٦٨] فهذه «القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل وإن كان ذكر نظائرها حجة لها، وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثانية، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث نفسه»[١٦٩].

وإذا كان البرهان في القياس اليوناني لا ينتج إلّا العلم بالكليات، وهذه الكليات ليس لها وجود في الخارج إذ ليس في الخارج إلّا المعين الجزئي فالنتيجة أن البرهان لا ينتج شيئًا.

وكما يقول ابن تيمية:

«إن ما في الخارج ليس بكلي أصلًا، وليس في الخارج إلّا ما هو معيّن مخصوص، وإذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج فمعناه إنما هو كلّي في الذهن يوجد في الخارج، لكن إذا وجد في الخارج لا يكون إلّا معينًا لا يكون كليًا. فكونه كليًّا مشروط بكونه في الذهن. ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج، فتصور قوله تصورًا تامًا يكفي في العلم بفساد قوله»[١٧٠].

---

(١٦٧) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ٣، ص١١٨، ١١٩.
(١٦٨) المرجع السابق، جـ٣، ص١٢٢.
(١٦٩) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ٣، ص١٢٢.
(١٧٠) د. علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١٧٣.

ومن ذلك يمكن الوصول إلى العلم بما هو أيسر من قياسهم.

لذلك يقول ابن تيمية:

«ان المطلوب هو العلم والطريق إليه هو الدليل، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بقياسهم أم لا، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم ولا يقال إنّ قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم، فإن قياسهم ليس فيه إلّا شكل الدليل وصورته وأما كون الدليل المعين مستلزمًا لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات، وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل، وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها»(١٧١).

ومن هنا نجد مصدر اليقين في الأدلة القرآنية أنها ليست كالأدلة القياسيّة الكلية التي يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم والتي لا تدل إلّا على أمر كلي، بل هي أدلة جزئية واقعية هي مخلوقات وسماها الله آيات والآيات «لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلّي، ولا قياس تمثيلي، ولا قياس شمولي، وإن كان القياس شاهدًا لها ومؤيدًا لمقتضاها، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس»(١٧٢).

«ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له والآية تختص بما هي آية عليه، ليست قياسًا كليًا يدل على معنى مشترك عام، بل تدل على معين موجود متميّز عن غيره»(١٧٣).

لذلك فالاستدلال في القرآن يعتمد على الآيات «والفرق بين الآيات والقياس أن الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمرًا كليًا مشتركًا بين المطلوب وغيره»(١٧٤).

---

(١٧١) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٥٢.

(١٧٢) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ٣، ص ١٢٥.

(١٧٣) المرجع السابق، جـ ١٠، ص ٢٧٨.

(١٧٤) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ١٥١.

لذلك «فكل دليل في الوجود لا بدّ أن يكون مستلزمًا للمدلول. والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة»[١٧٥].

«كذلك إذا علم واجبًا مطلقًا وفاعلاً مطلقًا وغنيًا مطلقًا لم يكن عالمًا بنفس رب العالمين»[١٧٦].

وعلى هذا الأساس رفض ابن تيمية الاعتماد على المنطق الأرسطي لأنه لا يوصل إلى معرفة الله وما يختص به من غيره. إذ يقول:

«فلم يعلموا بـ«برهانهم» ما يختص بالرب تعالى. لأن دلالتها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلي الذي لا يتحقق إلاّ في الذهن... ولهذا ما يثبتونه من واجب الوجود عند التحقيق إنما هو أمر كلّي لا يختص بالرب تعالى»[١٧٧].

ويفضل ابن تيمية طريقة القرآن وهي طريقة الأنبياء في الاستدلال إذ يقول:

«ولهذا كانت طريقة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأولى» ولم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض، فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزّه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى.

ويرى ابن تيمية أن الأقيسة العقليّة البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلٰهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته، وإمكان

---

(١٧٥) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ١٥١.

(١٧٦) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ١٥٤، راجع د. علي سامي النشار، **مناهج البحث** ص ١٩٦.

(١٧٧) ابن تيمية، المرجع السابق، ص ١٥٤.

المعاد. وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلٰهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف»[١٧٨].

ومن ذلك ثبت عجز المنطق اليوناني عن أن يوصل إلى معرفة أشرف العلوم وأعظمها..

ومن الأسباب الأخرى التي من أجلها رفض ابن تيمية الاعتماد على المنطق اليوناني كما يقول د. علي سامي النشار هي:

ـ اتصاله بالإلٰهيات عندهم وهذه الإلٰهيات مخالفة لإلٰهيات المسلمين، ومن هنا نشأت مخالفة مباحث الاستدلال الارسطـاليسية لمباحث المسلمين الإلٰهية[١٧٩].

ـ والفطرة الإسلامية والفطرة العربية لم تكن تحتمل صورًا صناعية للاستدلال كالاقتصار على مقدمتين مثلاً، فهي طرق صعبة طويلة وعبارات متكلفة حائلة، وليس لها نتيجة سوى إضاعة الوقت وإتعاب الذهن.

ـ واتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجات الإنسانية والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن فلا نستطيع الاقتصار على مقدمتين، لأننا قد نكون في حاجة إلى أكثر من ذلك تبعاً لحاجاتنا العملية، لا نستطيع قصر الاستدلال العقلي على القياس والاستقراء والتمثيل. لأنه قد تدعو حاجة من الحاجات إلى أن يضع العقل صورًا أخرى من الاستدلال.

ـ وأيضًا لاتصال منطق أرسطو باللغة اليونانيّة، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية، فنشأ الالتباس حين طبق منطق الأولى على مسائل الثانية[١٨٠].

هذه نبذة عن بعض الفروق القائمة بين الاستدلال القرآني واليوناني وغيره وما أردنا الإحصاء والاستقصاء لأن الفرق واضح وضوح النهار.

---

(١٧٨) ابن تيمية، المرجع السابق، ص ١٥٠.

(١٧٩) لأن اليونان لم يكونوا يملكون ديانات منزلة والمعتقدات اليونانية لم تكن تملك أدنى قدر من الاحترام العقلي.

(١٨٠) راجع: د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٩٣، ١٩٤.

وليس يَصحُّ في الافهام شيء   إذا احتاجَ النهارُ إلى دليلِ[١٨١]

ولعل من المفيد الإشارة ـ في ختام هذا المبحث ـ إلى آراء بعض العلماء في موضوعه. . . وذلك من مثل قول السيوطي:

«قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلّة وما من برهان ودلالة تقسيم وتحذير تبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب اللّه قد نطق به ولكن أورده على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين لأمرين:

الأول: بسبب ما قاله **﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم﴾**.

الثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلاّ الأقلون ولم يكن ملغزًا»[١٨٢].

ومن هنا فأدلة القرآن تتميز بالوضوح وسهولة الصياغة والإيجاز في الألفاظ ويسر الفهم وبعدها عن التعقيد.

لذلك قال الإمام الشافعي رحمه اللّه:

«ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[١٨٣].

والغزالي (ـ ٥٠٥ هـ) رحمه اللّه لا يعدل بأدلة القرآن غيرها من أدلّة اليونان أو أدلة المتكلمين بل يرى أن أدلّة القرآن أنفع وأشمل وذلك لأنها لا تساق للخاصة فقط إنما تساق لجماهير الناس، تخاطب فطرتهم وجدانًا وعقلاً، أما أدلة المنطق فهي جافة.

---

(١٨١) ابن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص ٢٢.

(١٨٢) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، جـ ٢، ص ١٧٢.

(١٨٣) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. علي سامي النشار، مكتبة الخانجي ط ١ سنة ١٩٤٧، ص ١٦، ومناهج البحث ص ١٩٢.

فقال الغزالي في كتابه، إلجام العوام عن علم الكلام: «أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضِرُّ به الأكثرون بل إن أدلّة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلّة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً»(١٨٤).

وقال الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٤هـ) في آخر عمره في كتابه «أقسام اللذات» كما نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية:

«لقد تأملت الطرق الكلاميّة والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن الكريم»(١٨٥).

وقال أيضًا في كتابه الأربعين في الكلام على النبوات في ذكر المعجزات العقليّة «بل أقر الكلّ بأنه لا يمكن أن يزاد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن»(١٨٦).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان الذي أنزله اللّٰه هو منطق اليونان لوجوه:

الأول: أن اللّٰه أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلثمائـة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟.

الثاني: ان أمتنا أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقليّة ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عُربت الكتب الروميّة في دولة المأمون أو قريب منها.

الثالث: انه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه،

---

(١٨٤) الغزالي ـ رسالة إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، بمصر، بدون تاريخ، ص ٢٦٦.

(١٨٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٢١، شرح الطحاوية، ص ١٤٧.

(١٨٦) ابن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص ٢٠.

ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقليّة والشرعية»[187].

وقال صاحب شرح الطحاوية:

وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقليّة وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذُكر في القرآن من الطرق العقليّة بأوضح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله[188]. قال تعالى:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾[189].

---

(١٨٧) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

(١٨٨) ابن أبي العز الحنفي، **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، ص ٥١.

(١٨٩) الفرقان/ ٣٣.

الفصل الثالث

دَور النظَر العقلي في بنَاء عَقيدة المسْلم

لقد جعل القرآن الكريم للعقل مكانة كبرى في بناء العقيدة الإسلامية وتثبيت دعائمها وترسيخ قواعدها وذلك لكي تقع موقع اليقين من صاحبها، ولذلك كان اشتغال محمد صلّى الله عليه وسلّم بالدلائل والحجج القرآنية ليبرهن على مسائل العقيدة الإسلامية ففتح القرآن بذلك مجالاً واسعًا للنظر العقلي، خاصة وأن العقيدة شغلت حيزًا كبيرًا جدًا من آيات القرآن حيث ان القرآن كله (٦٢٣٦) آية في العقيدة ما عدا أقل من (٦٠٠) آية فقط في الأحكام الشرعية)[١].

وبذلك نتفق مع ابن رشد في قوله: إنّ القرآن كلّه إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر[٢]، ولقد أعطى الإسلام كل من يدين به حقّه في النظر في أصول عقيدته لأن خطاب القرآن موجّه للعقل في معالجة هذه الأمور الاعتقادية، فأقام الأدلة العقلية على الألوهية ـ وجودًا ووحدانية ـ وكذلك على إثبات نبوة محمد صلّى الله عليه وسلّم وأيضًا على البعث والجزاء.

دور النظرِ العقلي في تأكيد وجود الغيبيّات:

إن الإيمان بالغيب هو أوّل صفة للمؤمنين وقد جعل القرآن الإيمان بالغيب

---

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ ٢، ص ٩٦.

(٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المكتبة المحمودية بالأزهر، ط ٣، ١٩٦٨م، ص ٦٣.

قاعدة الإيمان كلّه وقاعدة الحياة البشرية كلّها لأنه لا يستقيم في الواقع وجود الإنسانية بغير هذا الإيمان. قال تعالى:

﴿أَلَـمّ. ذَٰلِكَ الكِتَابُ لَا رَيبَ فِيهِ هُدىً لِلمُتَّقِينَ، الّذِينَ يُؤمِنُونَ بِالغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ومِمَّا رَزَقنَاهُم يُنفِقُونَ﴾[٣].

والمقصود بالغيبيات هنا هو «كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلّا عن طريق الخبر اليقيني»[٤] ومن هنا يأتي السؤال: هل يوجد دور للاستدلال العقلي في إثبات الغيبيّات؟ وللإجابة على هذا السؤال نذكر ما يلي:

أولًا: إن الإيمان بالغيب هو المرحلة التي يجتازها الإنسان تميزًا له عن مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه، كما أن القدرة على الإيمان بما لا تدركه الحواس هي مزية أساسيّة للكائن البشري وموهبة عظمى وهبها اللّه له ويتجلى فيها دور العقل بدرجة كبيرة، وكما يقول العقّاد: «من قال إنه يرفض الإيمان بغير المحدود فكأنما يقول إنه يرفض الإيمان بما يستحق الإيمان»[٥].

ثانيًا: إن التأكد من قطعية الخبر واستيفائه لكل الشروط العلمية المعروفة للخبر اليقين.. كل ذلك يبني على العقل الذي هو أداة توثيق الخبر، وعلى ذلك فإن الموجب للتصديق هو ورود الخبر اليقين عمن قام البرهان العلمي على وجوده وصدقه، إذ هذا الخبر نفسه في مثل هذه الحال برهان علمي قاطع.

ثالثًا: إن أصول الدين الإسلامي بنيت على العقل، ومنهج المعرفة بها منهج حسّي عقلي، وذلك لأن المعرفة الحسيّة آية للعقل ووسيلة له إلى إدراك عالم الغيب، فإذا أحس الإنسان العاقل توظيف أدوات المعرفة في الكشف عن عالم الشهادة وعن قوانينه وخصائصه وبدئـه ونهايته وعلاقته بالخالق باعتباره آية من آيات وجوده وبرهانًا قطعي الدلالة على خالقه يستطيع العقل أن يتجاوز

---

(٣) البقرة/ ١ ـ ٣.

(٤) د. محمد سعيد البوطي، كبرى اليقينيات الكونيـة، دار الفكر، دمشق، ط ٨ ١٤٠٢هـ، ص ٣٠١.

(٥) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٨٧.

مرحلة الظواهر والمحسوسات إلى التساؤل عن الماورائيات الغيبية فيقيس ما غاب منها على ما شاهد مع ضرورة الاحتفاظ بالفرق بين خصائص العالمين، فإذا كان من الضروريات العقلية أن كل فعل لا بدّ له من فاعل في عالم الشهادة، فعلى العقل أن يثبت ذلك في عالم الغيب من منطلق الضرورة العقلية، فيدرك أن للعالم خالقًا.

وإذا كانت الضرورة العقلية تقتضي في عالم الشهادة أن من يقدر على الفعل في المرة الأولى فإنه يكون أقدر عليه في المرة الثانية فعلى العقل أن يثبت ذلك في عالم الغيب فيدرك أن إعادة الخلق ثانية أهون على الله من الخلق الأول.

وهكذا الأمر في تأكيد المغيبات.

ومن هنا نرى أن منهج القرآن الكريم في تأكيد المغيبات غير منقطع الصلة بالحسّ والعقل.

أولاً: دور النظر العقلي في تأكيد وجود الله:

إن قضية إثبات الوجود الإلٰهي لم تكن القضية الأساسية في القرآن الكريم.. إنما القضية الأولى هي إثبات الوحدانية لله وحده لا شريك له وإن تضمنت تأكيد الوجود الإلٰهي.. وذلك لأن من ينكر وجود الله لا يستطيع أن يؤيد إنكاره بدليل، وذلك لما يؤكده القرآن الكريم بأن الذين ينكرون الوجود الإلٰهي هم في قرارة أنفسهم وفي شعورهم الباطن يقرّون بوجوده لأن ذلك أمر فطري مغروس في النفس البشرية منذ أخذ الله على الناس العهد والميثاق كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَومَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[٦].

---

(٦) الاعراف/ ١٧٢.

والله يذكر الخلق دائمًا بهذا الميثاق بقوله تعالى:

﴿وَاذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيكُمْ وَمِيثَاقَهُ الّذِي وَاثَقَكُم بِهِ، إذْ قُلتُم سَمِعنَا وَأَطَعْنَا واتّقُوا اللَّهَ إنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾(٧).

وقوله تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَةَ اللَّهِ الّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لاَ تَبدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾(٨).

وقد أكّد القرآن الكريم هذه الفطرة وهذا الشعور الباطني الذي يكشف عن حقيقة الإقرار بوجود اللّه في نفس الإنسان حين يواجه أصحابها الشدائد والأهوال وإذا هم يدعون اللّه، طالبين الغوث والنجاة.

يقول تعالى:

﴿هُوَ الّذِي يُسَيِّرُكُم فِي البَرِّ والبَحْرِ، حَتَّى إذَا كُنتُم فِي الفُلكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا، جَاءَتهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ المَوجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ، دَعَوُا اللَّهَ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أَنجَيتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرضِ بِغَيرِ الحَقِّ﴾(٩).

ومنذ أخذ اللّه عهده على بني آدم نجد منهم من وصل إيمان الفطرة بالعقل وجعل الفطرة تساند العقل في فهم آيات اللّه وآمن به، ومنهم من قطع هذه الصلة وهذا العهد وكفر باللّه وفي هذا يقول تعالى:

﴿إنَّ اللَّهَ لاَ يَستَحيِي أَن يَضرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

---

(٧) المائدة/ ٧.

(٨) الروم/ ٣٠.

(٩) يونس/ ٢٢ ـ ٢٣.

فَيعلَمُون أَنَّهُ الحَقُّ مِن رَّبِهِمْ، وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُون مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً؟ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهدِي بِهِ كَثِيراً، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الفَاسِقِينَ، الَّذِين ينقُضُون عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعدِ مِيثَاقِهِ وَيَقطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفسِدُون فِي الأَرضِ أُولَئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ﴾[10].

وأشهر من اشتهر بالكفر والإلحاد هما (النمرود وفرعون) فادعى كل منهما أنّه رب الناس وكذلك الطبيعيُّون الذين قالوا:

﴿مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنيَا نَمُوتُ وَنَحيَا وَمَا يُهلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾[11].

ويشرح الشهرستاني مقولتهم بأنها: (إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي وقِصراً للحياة والموت على تركبها وتحلّلها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر)[12].

لذلك كان خطاب القرآن موجهًا لأقوام ينكرون وأقوام يشركون وأقوام يدينون بالتوراة والإنجيل ويختلفون في مذاهب الربوبيّة والعبادة، وكانت دعوته للناس من أبناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور، فلزم فيه أن تكون أدلته وحججه عقليّة تخاطب العقل في كل عصر، ولم تخرج أدلة القرآن عن توجيه العقول نحو النظر في المخلوقات جميعها بما فيها الإنسان ليرى العقل فيها الأدلة والبراهين على وجود اللّه سبحانه وتعالى وهي طريقة خالية من التعقيد لأنها براهين من الواقع المحسوس.

ومن هذه الأدلّة دليل الخلق ودليل العناية وهما من أقوى الأدلّة على تأكيد الوجود الإلهي[13].

---

(١٠) البقرة/ ٢٦ ـ ٢٧.

(١١) الجاثية/ ٢٤.

(١٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، جـ٢، ص ٢٣٥

(١٣) راجع: ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ٦٥

دليـل الخـلـق:

هذا الدليل من أوضح الأدلة التي نبّه عليها القرآن الكريم، حيث دعا العقول إلى إدراك وجود الله تعالى عن طريق فعل من أفعاله سبحانه التي لا يقدر عليه البشر وهو «الخلق»، وقد وردت مادة «خلق» في القرآن في (٣٥٢) آية مما يدل على أهمية ذلك في تأكيد الوجود الإلٰهي.

وكانت أوّل آية نزلت على الرسول الكريم محمد صلّى الله عليه وسلّم تبرز هذا الفعل لله تعالى في قوله:

﴿اقرَأْ بِاسمِ رَبِّكَ الّذِي خَلَقَ﴾[١٤].

وتوالت الآيات توضح هذا الفعل لله وحده وانه ليس من خالق إلاّ الله وذلك في مثل قوله تعالى:

﴿سَبِّحِ اسمَ رَبِّكَ الأَعلَى الّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾[١٥].

﴿تَنزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الأَرضَ والسمَـٰوَاتِ العُلَى﴾[١٦].

﴿رَبُّنَا الّذِي أَعطَى كُلَّ شَيءٍ خَلقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[١٧].

وعلى ذلك ليس من المعقول أن يكون هناك خلق دون خالق لذلك كانت الآية القادمة من أقوى البراهين العقليّة التي يضعها القرآن الكريم أمام العقل المنكر حيث قال تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِن غَيرِ شَيءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ. أَمْ خَلَقُواْ السمَـٰوَاتِ والأَرضَ بَل لاَّ يُوقِنُونَ﴾[١٨].

---

(١٤) العلق/ ١.
(١٥) الأعلى/ ١ ـ ٢.
(١٦) طه/ ٤.
(١٧) طه/ ٥٠.
(١٨) الطور/ ٣٥ ـ ٣٦.

فالمنكرون للوجود الإلٰهي يجدون أنفسهم أمام تقسيم حاصر يقول:

أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ وهذا ممتنع في بداهة العقول أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهذا أشد امتناعًا ولا تبقى إلّا الحقيقة وهي أن لهم خالقًا خلقهم لا يشاركه أحد في الخلق ـ وكذلك أمر السمٰوات والأرض ـ وهو اللّه سبحانه وتعالى، كما أنه سبحانه وتعالى ذكر الدليل في الآية بصيغة استفهام الانكار ليبيّن أن هذه القضية التي استدل منها فطريّة بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن لأحد إنكارها، فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدِث أحدثه، ولا يمكن أن يقول هو أحدث نفسه[19].

والقرآن يستمر في عرض هذه القضية وتأكيدها في بساطة ويسر ويلفت العقول إلى أمور مشاهدة قد يغفل العقل عنها بسبب تكرارها وكونها مألوفة.. فيقول تعالى:

﴿نَحنُ خَلَقناكُم فَلَولاَ تُصَدِّقُونَ. أفرأيتم مَّا تُمْنُونَ. أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾[20].

﴿أَفَرَأَيتُم ما تَحرُثُونَ. أَأَنتم تَزرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ. لَو نَشَاءُ لَجَعَلنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾[21].

﴿أَفَرَأَيتُم المَاءَ الّذِي تَشرَبُونَ. أَأَنتُم أَنزَلتُمُوهُ مِنَ المُزْنِ أَمْ نَحْنُ المُنزِلُونَ. لَوْ نَشَاءُ جَعَلنَاهُ أُجَاجاً فَلَولاَ تَشْكُرُونَ. أفرأيتُمُ النَّارَ الّتِي تُورُونَ. أَأَنتُم أَنشَأتُم شَجَرَتَهَا أَمْ نَحنُ المُنشِئُونَ﴾[22].

---

(١٩) راجع البيهقي: كتاب الأسماء والصفات ص٤٩٦، وابن تيمية، الرد على المنطقيين ص٢٥٢، ٢٥٣.

(٢٠) الواقعة/ ٥٧ ـ ٥٩.

(٢١) الواقعة/ ٦٤ ـ ٦٥.

(٢٢) الواقعة/ ٦٨ ـ ٧٢.

والقرآن ـ وهو بسبيله إلى تأكيد هذه القضية ـ يؤكد على ضرورة دراسة جواهر الأشياء وحقيقتها لأن في معرفة هذه الحقيقة معرفة بموجدها، فقال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَٰوَاتِ والأَرضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيءٍ﴾[23].

ويشير ابن رشد إلى ذلك بقوله: كان واجباً على من أراد معرفة اللّه حقّ معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع[24].

وهنا تختلف درجات المعرفة باللّه بحسب درجات النظر إلى مخلوقاته ومعرفة حقيقتها ودلالة ذلك على خالقها.. فيقول ابن رشد: ان الجمهور يقتصر... على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنيّة على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان... والعلماء ليس يفضلون الجمهور... من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمُّق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم لصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعًا موجودًا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها، وبوجه الحكمة فيها، ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع عن الذي لا يعرف عن تلك المصنوعات إلاّ أنها مصنوعة فقط. وأمّا مثال الدهرية في هذا ـ الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى ـ فمثال من أحسّ مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته)[25].

---

(٢٣) الأعراف/ ١٨٥.

(٢٤) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٦٥.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

ويقولها القرآن صراحة في وجه هؤلاء المنكرين:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَاباً وَلَوِ اجتَمَعُواْ لَهُ وإِن يَسْلُبْهُم الذُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَستَنقِذُوهُ مِنهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالمَطلُوبُ﴾[26].

دليـل العنايـة:

بُني هذا الدليل على النظر العقلي في نظام الأشياء لكي يرى العقل مبلغ الدقّة والحكمة من ورائه ويحكم بعد ذلك: هل الطبيعة هي الفاعلة أم أن هذا النظام والاتقان الموافق لوجود الإنسان وراءه فاعل قاصد مريد.

والقرآن ينبّه العقل إلى حقيقة غاية في الأهمية تُبطل قول الطبيعيين الملحدين وهذه الحقيقة مشاهدة محسوسة قد يمر عليها العقل ويغفلها وهي التباين والاختلاف والتنوُّع في الأشياء، إذ لو كانت الطبيعة هي الفاعلة كان لا بدّ أن يكون فعلها واحدًا.

وإذا كان الواقع يشير إلى حدوث التنوّع والاختلاف في الأجسام والأحوال وغيره.. فلا بد أن تكون النتيجة أن وراء ذلك فاعلاً قاصدًا مريدًا..

لذلك كان تنبيه العقل إلى ذلك في قوله تعالى:

﴿وَفِي الأَرضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّن أَعنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنوَانٌ وَغَيرُ صِنْوَانٍ يُسقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعضٍ فِي الأَكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَومٍ يَعقِلُونَ﴾[27].

فهذا مشهد من المشاهد التي قد يغفل العقل عنها، فالأرض واحدة والماء

(٢٦) الحج/ ٧٣.
(٢٧) الرعد/ ٤.

واحد ونجد الثمار مختلفة الأجناس والألوان والطعوم.

وقوله تعالى:

﴿أَلَم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا ومِنَ الجِبَالِ جُدَدُ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّختَلِفٌ أَلوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ومِنَ النَّاسِ والدَّوَآبِّ وَالأَنعَامِ مُختَلِفٌ أَلوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ العُلَمَاء﴾[28].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعرُوشَاتٍ وَغَيرَ مَعرُوشَاتٍ وَالنَّخلَ والزَّرْعَ مُختَلِفاً أُكُلُهُ والزَّيتُونَ والرُّمانَ مُتَشَابِهاً وَغَيرَ مُتَشَابِهٍ﴾[29].

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً لَّكُم مِّنهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ والزَّيتُونَ والنَّخِيلَ والأَعنَابَ ومِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقومٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[30].

﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرضِ مُخْتَلِفاً أَلوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَومٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[31].

﴿ومِنْ آياتِهِ خَلْقُ السمَاوَاتِ والأَرضِ واختِلاَفُ أَلسِنَتِكُمْ وَأَلوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِّلعَالِمِينَ﴾[32].

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنهُم مَّن يَمشِي عَلَى بَطنِهِ وَمِنهُم مَّن يَمشِي

---

(٢٨) فاطر/ ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٩) الأنعام/ ١٤١.

(٣٠) النحل/ ١٠ ـ ١١.

(٣١) النحل/ ١٣.

(٣٢) الروم/ ٢٢.

عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنهُم مَّن يَمشِي عَلَى أَرْبعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[٣٣].

فهل هناك شك ـ بعد عرض الآيات الكريمة ـ في أن القرآن يوجه العقول إلى إدراك الفاعل الحقيقي؟ وهل يمكن أن يتصور العقل بعد ذلك أن تكون الطبيعة هي المؤثرة أو هي الفاعلة؟!.

وهل هناك شك في أن كل شيء في الكون مخلوق بقدر؟

﴿إِنَّا كُلَّ شَيءٍ خَلَقنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣٤].

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ فَقَدَّرَهُ تَقدِيراً﴾[٣٥].

﴿وَكُلُّ شَيءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[٣٦].

ولقد كان هذا الدليل من أكثر الأدلّة التي ركّز عليها علماء الإسلام لتأكيد وجود اللّه.

يقول الكندي: «إن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم»[٣٧].

ويقول ابن رشد: ... إن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، ... ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم

---

(٣٣) النور/ ٤٥.
(٣٤) القمر/ ٤٩.
(٣٥) الفرقان/ ٢.
(٣٦) الرعد/ ٨.
(٣٧) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢١٥.

يحدث من صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالماً به.

مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف تبيّن أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء(٣٨).

ويقول الفخر الرازي: ان الطبيعة لو كانت مؤثرة لكان أثرها واحدًا، ولما كان بعضها عصبًا، وبعضها لحمًا ودمًا، وبعضها عظمًا فعلمنا أنه مختار. وقد رأيت كم جمع في الأنملة الواحدة من الأصبع من الأشياء المختلفة فوضع فيها جلدًا ولحمًا وعصبًا وعروقًا وشحمًا ودمًا وعظمًا ومخًا وظفرًا وشعرًا وبلة، وأحد عشر لوناً، لكل واحد منها لون يخالف لون الآخر قدرة، وحياة، وغضباً، واستواء وارتفاعًا وانحدارًا، وخشونة ولينًا، وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وصلابة، ورخاوة، ثم خلق في بعضها الحياة دون البعض، كالشعر والظفر والعظم وجعلها مدركة لأمور شتى كالحرارة والبرودة واللين والخشونة والقلّة والكثرة والرطوبة واليبوسة، فتبارك الله أحسن الخالقين(٣٩).

ولعل من المناسب هنا ـ ونحن بصدد تأكيد الوجود الإلٰهي ـ أن نشير إلى آراء بعض علماء الغرب المعاصرين الذين أجمعوا على أن الله يتجلى في عصر العلم حيث أثبت لهم العلم الحديث أن هناك نظامًا معجزًا يسود هذا الكون أساسه القوانين والسُّنن الكونية الثابتة التي لا تتغيّر ولا تتبدّل... وأن كل شيء محسوب حساباً دقيقاً لصلاحيته للحياة كما أن ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صورًا عديدة لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية. فيقول سيسل هامان: (وكلما وصل الإنسان إلى قانون جديد فإن هذا القانون ينادي قائلاً: ان الله هو الخالق وليس الإنسان إلاّ مستكشفًا)(٤٠) ويقول كلورم هاشا واي:

---

(٣٨) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٧٧.

(٣٩) ابن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص ٥٦.

(٤٠) نخبة من العلماء الأمريكيين ـ الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: د. الدمرداش عبد المجيد

فما لا يتفق مع العقل والمنطق أن يكون ذلك التصميم البديع للعالم من حولنا إلّا من إبداع إله أعظم لا نهاية لتدبيره وإبداعه وعبقريته . . . حقيقة أن هذه الطريقة قديمة من طرق الاستدلال على وجود اللّه ولكن العلوم قد جعلتها أشد بيانًا وأقوى حجة منها في أي وقت[٤١].

وهكذا نرى مما لا يترك مجالاً للشك أو الجدل أن القرآن أشار إلى دلائل وجود اللّه ببيان عجيب يفهمه على ظاهره البدوي الساذج ويفهم أسراره رجل العلم وهو بهذا المنهج الواضح ينبّه عقول الناس بل ويدفعها إلى تطلّب الألوهية والبحث عنها ويعرض بمنهج صريح كل الشبهات التي يذكرها الجاحدون الملحدون ويفندها ويرد عليها ليدحضها. وتبقى كلمة اللّه هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى.

ثانيًا: دور النظر العقلي في تأكيد وحدانية اللّه:

لقد كانت قضية التوحيد هي المعركة الأساسية التي خاضها جميع رسل اللّه لإزالة الشرك وتعليم العباد كيف يعبدون اللّه الواحد، وتناول القرآن الكريم هذه القضية ـ التي مثلت جوهر العقيدة الإسلامية ـ بمنهج واضح يتضمّن تصحيحًا للضمائر والعقول في تقرير ما ينبغي لكمال اللّه، فخاطب العقل البشري بالأدلّة العقليّة والبراهين التي تضع التوحيد في أبهى صوره وأكملها لتتناسب مع الرسالة الخاتمة ولكي لا يكون للناس على اللّه حجة بعد ختم الرسالة.

وكان خطاب القرآن موجهًا لأصناف المشركين، وقد كانوا فرقًا وطوائف منهم:

ـ من قال بأن لجملة هذا العالم إلٰهين أحدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر.

سرحان، مراجعة وتعليق: د. محمد جمال الدين الفندي، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ط ٣، سنة ١٩٦٨م، ص ١٤٢.

(٤١) المرجع السابق، ص ٨٩ ـ ٩٠.

ـ ومنهم من قال بأن مدبر هذا العالم هو الكواكب.

ـ ومنهم عبدة الأصنام الذين جعلوها شركاء للّه في العبودية ولٰكنهم معترفون بأنها لا قدرة لها على الخلق والإيجاد والتكوين.

ـ ومنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين أثبتوا البنوة للّه ومعهم صنف من العرب قالوا: الملائكة بنات اللّه.

وكان رد القرآن على أولئك المشركين بالحجة والبرهان وتفنيد دعواهم الفاسدة التي لا تستند إلى أي سند من العقل أو من النقل، وجاء بالتوحيد الخالص.

وحدة الخالـق:

لقد أبرز القرآن دور العقل في تفهّم الحقيقة حول وحدة الخالق في كثير من آياته، وجاء بالأدلة العقلية ردًا على هؤلاء المشركين الذين يقولون بوجود إلٰهين فاعلين أو يسندون بعض الأفعال إلى قوة أخرى مدبرة مع اللّه ومن هؤلاء (المانوية، الديصانية، والمجوس، والصابئة، والمزدكية ومن ذهب مذاهبهم، وقـد قالـوا :وجدنا العالم كله ينقسم قسمين: كل قسم منهما ضد الآخر كالخير والشر والفضيلة والرذيلة، والحياة والموت، والصدق والكذب[٤٢] ويستحيل أن يكون الفاعل الواحد خيرًا وشريرًا معًا، فلا بدّ من فاعلين ليكون أحدهما فاعلاً للخير والآخر فاعلاً للشر[٤٣].

وقد جاءت البراهين العقلية الساطعة في آيات كثيرة منها قوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـهٍ بِمَا خَلَقَ

---

(٤٢) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، جـ١، ص٩٣، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٨٤، **الملل والنحل** للشهرستاني جـ١ ص ٢٣٣ ـ ٢٥٤، **تلبيس إبليس** لابن الجوزي، طبعة المنيرية، القاهرة، ص ٤٤.

(٤٣) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، جـ٢٢، ص ١٥٥.

﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(٤٤).

والقرآن يضع جميع الاحتمالات أمام العقل كما يلي:

فلو كان معه سبحانه إله آخر يشركه في ملكه، لكان له خلق وفعل، وحينئذ لا يرضى تلك الشركة، بل إن قدر على قهر ذلك الشريك وتفرّد بالملك والإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب بذلك الخلق، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بملكه، إذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه. فلا بد من أحد ثلاثة أمور:

ـ اما أن يذهب كلُّ إلهٍ بخلقه وسلطانه.

ـ واما أن يعلو بعضهم على بعض.

ـ واما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرّف فيهم كيف يشاء ولا يتصرّفون فيه، بل يكون وحده هو الإله، وهم العبيد المربوبون المقهورون من كل وجه.

وانتظام أمر العالم كلّه وإحكام أمره، من أدل الدلائل على أن مدبره إله واحد، وملك واحد، ورب واحد لا إله للخلق غيره، ولا ربّ سواه(٤٥)

وهكذا لا بدّ أن يصلٍ العقل إلى النتيجة التي شارك في بنائها لتكون عن اقتناع تام، فيقول تعالى أيضاً:

﴿قُل لَّو كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَّابْتَغَوْا إِلَى ذِي العَرْشِ سَبِيلاً﴾(٤٦).

والدليل هنا جاء على معنيين:

الأول: يفترض أن هذه الآلهة المتعددة أطاعت اللّه ولم تخرج عن قضائه

---

(٤٤) المؤمنون/ ٩١.

(٤٥) شرح الطحاوية ص ٢٧، ٢٨.

(٤٦) الاسراء/ ٤٢.

وقدرته وطلبت التقرّب لأنفسها فحكمها هنا حكم المخلوقات.

الثاني: إن كانت لا تطيع اللّه فهي تنازعه وتبتغي إلى ذي العرش سبيلاً ليسلبوا ملكه كما يفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض ولا يستقيم على ذلك أمر الوجود. والحاصل أن الكون كله قائم على الناموس الواحد الذي يربط بين أجزائه جميعًا، وكلا الحالتين تثبت امتناع وجود آلهة مع اللّه(٤٧).

وكذلك كما في قوله تعالى:

﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ العَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(٤٨).

فلو قدر تعدد الآلهة كما يقول المشركون لتنازعت الإرادات بين سلب وإيجاب ولتعددت النواميس طبقًا لتعدد الإرادات وانعدمت الوحدة ووقع الاضطراب ونشأ عن ذلك فساد الكون. ولكن الواقع أن الكون كله قائم على أحكم وأدق نظام وهذا واضح للعيان، وبما أن الفساد ممتنع فالنتيجة: تعدد الآلهة ممتنع فلا بد أن يكون خالق هذا الكون إلٰهًا واحدًا.

ونلاحظ أن تقرير الأدلة في الآيات السابقة يعتمد على حقيقة واضحة جلية أمام العقل وهي انتظام هذا الكون وسلامته من الإختلال فالقرآن بذلك يأتي بالبراهين التي تقنع العقول في يسر وبساطة لأنها تعتمد على الواقع المشاهد المحسوس فتكون براهينه يقينية تصل إلى حد البداهة العقليّة التي لا يملك معها العقل إلاّ التسليم بها تسليمًا مطلقًا يقوم على الاقتناع العقلي والإيمان القلبي معًا، ولقد اعتمد معظم متكلمي الإسلام ـ في الاستدلال على وحدانية اللّه ـ على الدليل الموجود في قوله تعالى:

---

(٤٧) راجع: الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ ٢٠، ص ٢١٨، شرح الطحاوية ص ٢٩، مختصر ابن كثير في التفسير جـ ٣، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩، العقاد، الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، بيروت، ص ١١٩.

(٤٨) الأنبياء/ ٢٢.

﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وعبروا عنه بدليل (التمانع)[٤٩]، وعن هذا الدليل يقول الإمام عبد الرَّحمن بن نجم الحنبلي (٥٥٤ ـ ٦٣٤هـ): «هذا الدليل معتمد أرباب الكلام من أهل الإسلام وقد نقل عن بعض علماء السلف أنه قال: نظرت في سبعين كتابًا من كتب التوحيد، فوجدت مدارها على قوله تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾»[٥٠].

الوحدانية في العبادة:

وهي عبادة اللَّه وحده لا شريك له، وذلك بعد ما ثبتت وحدة الخالق المدبِّر لهذا العالم (توحيد الربوبية)، فالنتيجة المنطقية أن المنفرد بالخلق والتدبّر والرزق والنفع.. هو الذي يستحق العبادة وحده (توحيد الالوهية)، وقد كان مشركو العرب يقرّون بتوحيد الربوبية ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٥١] إلاّ أنهم أشركوا بعبادتهم الأصنام والأحجار

---

(٤٩) راجع: الأشعري، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، نشرة حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥م، ص ٢٠ ـ ٢١.
ـ الباقلاني، **كتاب التمهيد**، تصحيح ونشر الأب رتشرد يوسف مكارثي، ص٢٢٥.
ـ القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ص٢٧٨.
ـ الجويني، **الشامل في أصول الدين**، ص٣٥٢.
ـ الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٨.
ـ ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص٧١.
ـ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، جـ ٢٠، ص٤٩ ـ ٥٠، جـ ٢٢، ص ١٥٠ ـ ١٥٤، **معالم أصول الدين**، ص ٦٨، ٦٩.
الايجي، **المواقف في علم الكلام**، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
التفتازاني، **شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام**، ص٣٣.
السيوطي، **الاتقان**، جـ ٢، ص ١٧٣.

(٥٠) عبد الرحمن بن نجم الحنبلي، **استخراج الجدال من القرآن**، تحقيق: د. زاهر الألمعي، ط١، سنة ١٩٨٠م، ص ٨٣.

(٥١) لقمان/ ٢٥.

والكواكب وكذلك اليهود والنصارى حيث ﴿قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾[٥٢] كما أن النصارى ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٥٣].

لذلك اعتمد القرآن على المنطق العقلي في تفنيد شبهاتهم ودخل في حوار عقلي معهم ليوضح لهم أن وحدانية الخالق تستلزم وحدانية العبادة. . وقد تجلى هذا المنهج الواضح في آيات كثيرة منها قوله تعالى:

﴿أَيُشرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيئاً وَهُم يُخْلَقُونَ. وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً وَلاَ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ، وإِن تَدعُوهُمْ إِلَى الهُدَى لاَ يَتَّبِعُوكُم سَوَاءٌ عَلَيكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَامِتُونَ. إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُم فَادعُوهُمْ فَلْيَستَجِيبُوا لَكُم إِن كُنتُم صَادِقِينَ. أَلَهُم أَرجُلٌ يَمشُونَ بِهَا أَمْ لَهُم أَيدٍ يَبطِشُونَ بِهَا أَم لَهُم أَعيُنٌ يُبصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُم آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادعُوا شُرَكَاءَكُم ثُمَّ كِيدُونِ فَلاَ تُنظِرُونِ. إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ. وَالَّذِينَ تَدعُونَ مِن دُونِهِ لاَ يَستَطِيعُونَ نَصرَكُم وَلاَ أَنفُسَهُم يَنصُرُونَ. وَإِن تَدعُوهُم إِلَى الهُدَى لاَ يَسمَعُوا وَتَرَاهُم يَنظُرُونَ إِليكَ وَهُم لاَ يُبصِرُونَ﴾[٥٤].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَل مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَؤُا الخَلقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤفَكُونَ. قُلْ هَل مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهدِي إِلَى الحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهدِي لِلحَقِّ،أَفَمَن يَهدِي إِلى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَ يَهدِي إِلاَّ أَن يُهدَى فَمَا لَكُم كَيْفَ تَحكُمُونَ﴾[٥٥].

---

(٥٢) التوبة/ ٣٠.

(٥٣) التوبة/ ٣١.

(٥٤) الأعراف/ ١٩١ ـ ١٩٨.

(٥٥) يونس/ ٣٤ ـ ٣٥.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرضِ قُلِ اللَّهُ قُل أَفَاتَّخَذْتُم مِن دُونِهِ أَولِيَـآءَ لَا يَملِكُونَ لِأَنفُسِهِم نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً قُلْ هَلْ يَستَوِي الأَعمَى وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلقُ عَلَيهِم قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾[٥٦].

ففي هذه الآيات السابقة نجد أن المنطق الذي اعتمد عليه القرآن هو تنبيه عقول المشركين إلى إدراك حقيقة معبوداتهم.. فمن النظر إلى حال معبوداتهم يظهر العجز المطلق عن فعل أي شيء، العجز عن الخلق، العجز عن الإحياء والإماتة، العجز عن جلب نفع ودفع ضرّ، العجز حتى عن السمع والبصر لأنها جمادات فالإنسان أفضل حالاً من هذه الأصنام فكيف يليق بالأفضل أن يعبد الأدنى الذي لا يحس منه فائدة وهل يمكن لإنسان عاقل بعد ذلك أن يعبد هذه الأصنام ويجعلها آلهة من دون اللّٰه.

وبذلك أظهر القرآن فساد عقولهم وأن دعواهم خالية من الحجة وقدم الأدلة والبراهين لإثبات ذلك عن طريق المقارنة بين صفات ما يعبدون وما يستحق العبادة فعلاً.

وهناك موقف آخر من المواقف العديدة التي ذكرها القرآن لأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام في مجابهة الذين اشتغلوا بعبادة النجوم وتعظيمها فمنهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للإله الأكبر إلّا أنهم قالوا أنها هي المدبرة لأحوال هذا العالم[٥٧].. فأمده اللّٰه بالحجة على قومه كما في قوله تعالى:

﴿وَكَـذَلِكَ نُـرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُـوتَ السَّمَـٰوَاتِ والأَرضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيهِ الليلُ رَأَى كَوكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَا أَفَلَ قَالَ لَا أُحبُّ

---

(٥٦) الرعد/ ١٦.

(٥٧) راجع: الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ١٣، ص٣٧، الشهرستاني، الملل والنحل، جـ٢، ص ٥١ ـ ٥٤.

الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى القَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ القَومِ الضَّآلِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَومِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ المُشْرِكِينَ وَحَاجَّهُ قَومُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَد هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيءٍ عِلْماً أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ. وَكَيفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشرَكتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيكُمْ سُلطَاناً فَأَيُّ الفَرِيقَينِ أَحَقُّ بِالأَمنِ إِن كُنتُم تَعلَمُونَ. الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلمٍ أُولئِكَ لَهُمُ الأَمنُ وَهُمْ مُّهتَدُونَ. وَتِلكَ حُجَّتُنَا آتَينَاهَآ إِبراهِيمَ عَلَى قَومِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[٥٨].

لقد أقام إبراهيم عليه السلام الدليل العقلي على أن الكواكب والشمس والقمر لا تصلح للألوهية وكان مدار الاستدلال بظاهرة «أفول» هذه الكواكب، والأفول هو الزوال والتغيّر والانتقال وكل ذلك من دلائل الحدوث ومتى ثبت حدوثها وجب كونها محتاجة إلى الغير أي مخلوقة ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أربابًا وآلهة.

وأيضًا كونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الإيجاد والإبداع، ويدل على افتقارها في وجودها إلى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للأفلاك والكواكب[٥٩] وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الخالق أولى من الاشتغال بعبادة الكواكب.

وبذلك أثبت القرآن في آن واحد توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية مستخدمًا في ذلك نمطًا خاصًا من الاستدلال العقلي الذي يعتمد على استقراء الكون

---

(٥٨) الأنعام/ ٧٥ - ٨٣.

(٥٩) راجع الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ١٣، ص٣٨ و٥٥ - ٥٧ بتصرف.

والواقع عن طريق أدلة تتسم بالوضوح وعدم الغموض.

شبهات مشركي اليهود والنصارى حول الألوهية ورد القرآن عليها:

لقد كان اليهود والنصارى أهل كتاب وكانت كتبهم التوراة والإنجيل شأنها شأن أي كتاب إلٰهي يدعو إلى التوحيد وإلى عبادة اللّٰه الواحد الأحد.. إلا أنهم حرفوا التوحيد وحرفوا كلام اللّٰه.. فضلَّ اليهود بعد موسى وعبدوا بعلاً. قال تعالى:

﴿أَتدعُونَ بَعلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الخَالِقِينَ. اللَّهَ رَبَّكُم وَرَبَّ آبائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾(٦٠).

ولقد عرف اليهود بنقضهم العهود والمواثيق وتحريفهم لكلام اللّٰه وقتل الأنبياء.

﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾(٦١).

وقد حكى القرآن الكريم كثيرًا من شبهات اليهود ولسنا بصدد تعداد مفترياتهم فهي كثيرة(٦٢) وسنكتفي بالردّ على زعمهم بأن للّٰه ولدًا ضمن الرد على زعم النصارى أن المسيح ابن اللّٰه.

وشبهات مشركي النصارى تتركز في قولهم:

ـ إن اللّٰه هو المسيح ابن مريم.

---

(٦٠) الصافات/ ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٦١) المائدة/ ١٣.

(٦٢) راجع: **شبهات اليهود في السيرة النبوية** لابن هشام، تحقيق: د. محمد فهمي السرجاني، المكتبة التوفيقيّة القاهرة، (بدون تاريخ) جـ٢، ص ٨٠ ـ ١٠٦، ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل،** جـ١، ص ٥٥ ـ ١١٣، الشهرستاني، **الملل والنحل،** جـ١ ص ٢١٠ ـ ٢١٩.

ـ إن المسيح ابن الله.
ـ وإن الله ثالث ثلاثة.

وسنعرض كيف كان ردّ القرآن الكريم على هذه الشبهات بالمنطق العقلي.

الشبهة الأولى: قولهم إن الله هو المسيح ابن مريم:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالوا، إنَّ اللَّهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ﴾(٦٣).

فقد كانوا يحتجون بأن المسيح كان يحيي الموتى ويبرىء الأسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طائرًا وهذه الأمور كلها في نظرهم خارجة عن مقدور البشر فينبغي أن يكون المقتدر عليها موصوفًا بالإلٰهية(٦٤). وكان رد القرآن بتوجيه العقل نحو فهم حقيقة الذات المطلقة والمشيئة المطلقة وبين ذات عيسى المحدودة. قال تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لا إلَهَ إلاَّ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾**(٦٥).

فالإلٰه الحق هو الذي يكون قادرًا على أن يصور في الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ما كان قادرًا على الإحياء والإماتة على هذا الوجه، بل كان حصول الإحياء والإماتة على وفق قوله في بعض الأحوال (بإذن الله) ليكون ذلك معجزة دالة على نبوته، والعاجز عن الشيء في بعض الصور يدل على عدم إلٰهيته(٦٦). وأيضًا عيسى عليه السلام صور في الأرحام وأنه لو كان إلٰهًا لم يكن ممن اشتملت عليه رحم

---

(٦٣) المائدة/ ١٧.

(٦٤) راجع: ابن هشام، السيرة النبوية، جـ ٢، ص ١٠٨، أيضًا: تفسير الفخر الرازي جـ ١١، ص ١١٨، تفسير القرطبي، جـ ٣، ص ٢٣.

(٦٥) آل عمران/ ٦.

(٦٦) راجع: الشيخ عبد العزيز حمد، كتاب منحة القريب المجيب، في الرد على عبّاد الصليب منشورات دار ثقيف، الطائف، السعودية، ط ٣ سنة ١٩٨٠ ص ١٥٨ ـ ١٥٩ بتصرف.

أمه لأن خلاق ما في الأرحام لا تكون الأرحام عليه مشتملة وإنما تشتمل على المخلوقين(٦٧).

وكذلك أيضًا لا يلزم من كونه عالمًا ببعض المغيبات أن يكون إلهًا لأن الإله الحقّ هو الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. فقال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَخفَى عَلَيهِ شَيءٌ فِي الأَرضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ﴾(٦٨).

ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى ما كان عالمًا بجميع المعلومات والمغيبات، إذ لو كان عالمًا لقدر على دفع ما ينزل به أو بغيره ولذلك قال تعالى:

﴿لَقَدَ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَريَمَ قُل فَمَن يَملِكُ مِنَ اللَّهِ شَيئاً إِنْ أَرَادَ أَن يُهلِكَ المَسِيحَ ابنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلكُ السَّمَـوَاتِ والأَرضِ وَمَا بَينَهُما يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ واللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾(٦٩).

أيضًا ينبّه القرآن عقولهم نحو ظاهرة من أهم الظواهر التي تدل على الحدوث وهي احتياجهم للطعام فالمسيح وأمّه ﴿كَانَا يَأكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾(٧٠) والإله لا بد أن يكون غنياً عن جميع هذه الأشياء فكيف يعقل أن يكون المسيح إلهًا.

وكذلك يثير القرآن أيضًا فيهم منطق العقل ليدركوا أن المسيح عليه السلام ما هو إلاّ رسول من جنس الرّسل الذين خلوا من قبله وجاء بآيات من اللّه كما أتوا بمثلها، قال تعالى:

---

(٦٧) ابن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت ط ٣ سنة ١٩٧٨م، جـ٣، ص ١١٢.

(٦٨) آل عمران/ ٥

(٦٩) المائدة/ ١٧.

(٧٠) المائدة/ ٧٥.

﴿ما المَسِيحُ ابنُ مَريَمَ إلاَّ رَسُولٌ قَد خَلَتْ مِن قَبلِهِ الرُّسُلُ﴾[٧١].

فعليهم أن يتفكّروا إن كان اللّه أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى على يد عيسى فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى، وعلى ذلك لو كان المسيح إلٰهًا فليكن كل رسول قبله إلٰهًا. وهذا إلزام لهم وردٌّ لقولهم بالقياس العقلي الواضح.

الشبهة الثانية: زعمهم أن المسيح ابن اللّه[٧٢]:

لقد ذمّ القرآن هذا الادعاء الباطل أشنع ذم بقوله تعالى:

﴿وَقَالُواْ اتَّخَذَ الرَّحمَـٰنُ وَلَداً.لَّقَد جِئتُم شَيئاً إدًّا. تَكَادُ السَّمَـٰوَاتُ يَتَفَطَّرنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الأَرضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَدّاً. أَن دَعَوا لِلرَّحمَـٰنِ وَلَداً. وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً. إن كُلُّ مَن فِي السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرضِ إلاَّ أتِي الرَّحمَنِ عَبداً. لَّقَد أَحصَاهُم وَعَدَّهُم عَدًّا. وَكُلُّهُم آتِيهِ يَومَ القِيَامَةِ فَرْداً﴾[٧٣].

وترجع شبهتهم في قولهم أن المسيح ابن اللّه إلى أنّه لم يكن له أب يُعلم، وقد تكلم في المهد، وهذا لم يصنعه أحد من ولد آدم قبله[٧٤].

وردًّا على زعمهم هذا خاطب القرآن عقولهم بهذا الدليل القوي في قوله تعالى:

﴿إنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٧٥].

---

(٧١) المائدة/ ٧٥.

(٧٢) البقرة/ ١١٦، مريم/ ٨٨، يونس/ ٦٨، الأنبياء/ ٢٦، التوبة/ ٣٠.

(٧٣) مريم/ ٨٨ - ٩٥.

(٧٤) راجع: ابن هشام، السيرة النبوية، جـ٢، ص١٠٨، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ١، ص٤٩، الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص٢٢٤.

(٧٥) آل عمران/ ٥٩.

فعليهم أن يتذكّروا خلق آدم ليقيسوا عليه خلق عيسى بل يجب أن يضعوا أمام عقولهم أقسام النوع البشري ليروا عموم قدرة اللّه في خلقه:

ـ فخلق آدم من غير ذكر وأنثى.

ـ وخلق زوجه حواء من ذكر بلا أنثى كما قال ﴿وَخَلَقَ مِنهَا زَوْجَهَا﴾(٧٦).

ـ وخلق المسيح من أنثى بلا ذكر.

ـ وخلق سائر الخلق من ذكر وأنثى.

وكان خلق آدم وحواء أعجب من خلق المسيح، فإن حواء خلقت من آدم، وهذا أعجب من خلق المسيح في بطن مريم، وخلق آدم أعجب من هذا وهذا، وهو أصل خلق حواء، فلهذا شبهه اللّه بخلق آدم الذي هو أعجب من خلق المسيح، فإذا كان سبحانه قادرًا أن يخلقه من تراب، والتراب ليس من جنس بدن الإنسان، أفلا يقدر أن يخلقه من امرأة هي من جنس بدن الإنسان؟ وهو سبحانه خلق آدم من تراب ثم قال له كن فيكون لما نفخ فيه من روحه. فكذلك المسيح نفخ فيه من روحه وقال له: كن فيكون، ولم يكن آدم بما نفخ فيه من روحه لاهوتًا وناسوتًا، بل كله ناسوت، فكذلك المسيح كله ناسوت(٧٧) فبطل زعمهم أنه ابن اللّه.

ويقدم القرآن برهانًا آخر قاطعًا على نفي بنوة المسيح للّه تعالى إذ يقول تعالى:

﴿بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَم تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾(٧٨).

---

(٧٦) النساء/ ١.

(٧٧) ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد السعودية، (بدون تاريخ)، جـ٢، ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٧٨) الأنعام/ ١٠١.

وتدخل هذه الآية في حوار عقلي يبدأ بوضع حقيقة هامة أمام العقل وهي إبداع الله تعالى للسموات والأرض فإن كان النصارى جعلوا المسيح ابن الله لأن الله أحدثه على سبيل الإبداع.. للزم أيضًا من كون الله مبدعًا للسموات والأرض أن يكون والدًا لهما. ومعلوم أن ذلك باطل وهم يقرّون بذلك فثبت أن بنوة عيسى لله باطلة..

ومن جهة أخرى «إذا أرادوا بكون عيسى ولد الله كما هو المألوف المعهود من كون الإنسان ولدًا لأبيه فهذا أيضًا باطل لأن تلك الولادة لا تصح إلاّ ممن كانت له صاحبة وهذه الأحوال تثبت في حقّ الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية... وكل ذلك على خالق العالم محال وهو المراد من قوله: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَم تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ﴾ فتحصيل الولد بهذا الطريق لا يصح في حقّ من كان قادرًا على الخلق والإيجاد والإبداع»(٧٩).

ولهم مقولة أخرى تمسكوا بها ضمن ادعائهم البنوة لله وذلك في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابنُ مَريَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلقَاهَا إلى مَريَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾(٨٠).

لقد كثر الجدل حول هذه الآية وخاصة قوله تعالى: ﴿كَلِمَتُهُ أَلقَاهَا إلى مَريَمَ وَرُوحٌ مِّنهُ﴾ ليحتجوا بها على المسلمين ويدعوا بنوة عيسى. وذلك (لأن الكلمة عندهم هي جوهر... بل هي الخالقة لكل شيء كما قالوا في كتابهم:

«إن كلمة الله الخالقة الأزلية حلت في مريم»)(٨١).

---

(٧٩) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ١٣، ص١٢٤، ١٢٥ بتصرف.

(٨٠) النساء/ ١٧١.

(٨١) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، جـ٢، ص١٤١، ١٤٢.

«فما من عاقل إذا سمع قوله تعالى في المسيح عليه السلام إنه كلمته ألقاها إلى مريم، ألا يعلم أن المراد هو أن المسيح نفسه كلام الله، ولا إنه صفة لله ولا خالق. . . فلو قُدِّر أن المسيح نفس الكلام، فالكلام ليس بخالق، فإن القرآن كلام الله، وليس بخالق، والتوراة كلام الله وليست بخالقة، وكلمات الله كثيرة، وليس منها شيء خالق، فلو كان المسيح نفس الكلام لم يجز أن يكون خالقًا، فكيف وليس هو الكلام وإنما خلق بالكلمة وخُصَّ باسم الكلمة»[٨٢].

ثم ان الله تعالى أخبر أنه ألقاها إلى مريم[٨٣]. . والخالق لا يلقيه شيء، بل هو يلقي غيره. «فإذا ألقى الله كلمته إلى مريم، وهي قوله «كن» لم يلزم أن تكون نفس صفته القائمة به حلّت في مريم كما لم يلزم أن تكون صفته القائمة به حلّت في سائر من أُلقِي إليه كلامه»[٨٤].

﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٨٥].

وكذلك قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنهُ﴾ لا يوجب أن يكون منفصلاً من ذات الله قياسًا على قوله تعالى:

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ جَمِيعاً مِّنْهُ﴾[٨٦].

إذن يلزم أن تكون جميع تلك الأشياء جزءًا منه سبحانه[٨٧].

والروح أيضًا ليست خصيصة قرآنية اختص بها عيسى بل ورد لفظ الروح في القرآن لمعاني عدة فأطلقت على آدم وعلى القرآن وعلى الوحي بمعناه العام

---

(٨٢) المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٠١.
(٨٣) لقد ذكر الله إلقاء القول في آيات كثيرة على معاني مختلفة (النساء/ ٩٤، النحل/ ٨٦، ٨٧، الممتحنة/ ١) راجع تفصيل ذلك في المرجع السابق ص١٤١، ١٤٢.
(٨٤) المرجع السابق ص٣٠٦، ٣٠٧.
(٨٥) آل عمران/ ٤٧.
(٨٦) الجاثية/ ١٣.
(٨٧) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، المطبعة المنيرية، القاهرة، جـ٦ ص ٢٥.

وعلى من نـزل بالـوحي وعلى نوع ممتـاز من مخلوقـات اللّه أعـظم من الملائكة[٨٨].

ثم لماذا يتمسكون بقوله تعالى: ﴿كَلِمَتُهُ أَلقَاهَا إلى مَريَمَ وَرُوحٌ مِنهُ﴾ وغفلوا عن قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ عَبدٌ أَنعَمنَا عَلَيْهِ﴾[٨٩] وقولـه: ﴿إِنِّي عَبدُ اللّهِ﴾[٩٠] وقوله: ﴿اعبُدُوا اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُم﴾[٩١] فأخبر اللّه تعالى أن ذلك لما في قلوبهم من الزيغ. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيكَ الكِتَابَ مِنهُ آياتٌ مُحكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ ابتِغَاءَ الفِتنَةِ وَابتِغَاءَ تَأوِيلِهِ وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ والرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّن عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلبَابِ﴾[٩٢].

والمقصود هنا بيان بطلان دعوى النصارى بالبرهان العقلي وأنه ليس لهم في ظاهر القرآن ولا باطنه حجة.

الشبهة الثالثة: قولهم إنّ اللّه ثالث ثلاثة:

﴿لَّقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إنّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾[٩٣].

﴿وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُوا خَيراً لَّكُم إِنَّمَا اللّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبحَانَهُ أن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾[٩٤].

---

(٨٨) راجع: الحجر/ ٢٩، الشورى/ ٥٢، النحل/ ٢، ١٠٢، مريم/ ١٧٣، الشعراء/ ١٩٣، المجادلة/ ٢٢، النبأ/ ٣٨، المعارج/ ٤، أيضًا: تفسير الفخر الرازي جـ١١، ص ١١٥، تفسير القرطبي، جـ٦، ص٢٢، ٢٣.

(٨٩) الزخرف/ ٥٩.

(٩٠) مريم/ ٣٠.

(٩١) المائدة/ ٧٢.

(٩٢) آل عمران/ ٧.

(٩٣) المائدة/ ٧٣.

(٩٤) النساء/ ١٧١.

والنصارى مع فرقهم مجمعون على التثليث[٩٥].

«وقد قيل: المراد به قولهم باسم الأب والابن وروح القدس إله واحد. وهو قولهم بالجوهر الواحد الذي له ثلاثة أقانيم أي ثلاث صفات وخواص»[٩٦].

«لكن قد نقضوه بقولهم في عقيدة إيمانهم: (نؤمن برب واحد، يسوع المسيح ابن اللّٰه الوحيد، إله حقّ من إله حق، من جوهر أبيه، مساوٍ الأب في الجوهر) فأثبتوا هنا إلهين، ثم أثبتوا روح القدس إلهًا ثالثًا وقالوا إنه مسجود له، فصاروا يثبتون ثلاثة آلهة ويقولون: إنما نثبت إلهًا واحدًا، وهو تناقض ظاهر، وجمع بين النقيضين: بين الإثبات والنفي»[٩٧].

وقد قيل: إن المراد بذلك جعلهم المسيح إلهًا وامه إلهًا مع اللّٰه كما ذكر اللّٰه ذلك في قوله تعالى:

﴿وَإِذ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابنَ مَريَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَينِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[٩٨].

وهذه الآية تدل على أن التثليث الذي ذكره الله عنهم هو اتخاذ المسيح ومريم إلهين، وهذا واضح على قول من حكى عن النصارى إنهم يقولون بالحلول في مريم، والاتحاد بالمسيح.

وحاصل كلامهم فيه تخبط وفساد[٩٩] لا يستند إلى شرع أو عقل، فمنهج القرآن منهج عقلي يخاطب العقل في مناقشة القضايا الهامة وعلى رأسها قضية التوحيد.

---

(٩٥) تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٢٤.

(٩٦) كتاب منحة القريب المجيب ص ١٣٧.

(٩٧) ابن تيمية، الجواب الصحيح جـ ٢ ص ١٥٥، راجع شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٣.

(٩٨) المائدة/ ١١٦.

(٩٩) راجع القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩١ - ٢٩٨، التمهيد للباقلاني، ص ٧٥، راجع عن فرق النصارى وشبهاتهم الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ١، ص ١٠٩ - ١٣٢، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١، ص ٢٢٠ - ٢٢٨.

ويمكن أن يقال في الردّ على هؤلاء إنّه إمّا أن يريدوا من الثلاثة أن كل واحد منها متصف بصفات الإله من الوجود والحياة والعلم والقدرة والاستقلال بالملك والخلق والتدبير، فهذا يمتنع لقيام الأدلة على امتناع تعدد الآلهة كما تقدم في دليل التمانع، وإما أن يريدوا أن الكلمة امتزجت بجسد المسيح، فيبطل هذا لامتناع حلول صفات القديم بغير ذات الله تعالى. . كما أن عيسى وأمه كانا يأكلان الطعام ومن يأكل الطعام ويتركب جسمه ثم يتحلل لا يصلح أن يكون إلهًا.

وبالجملة فهذه أقوال مخالفة للعقول الرشيدة ومزاحمة للأصول الثابتة وتأباها الفطرة السليمة.

ولعل من المفيد هنا أن نذكر تلك المناظرة التي جرت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين بعض النصارى حيث أثبت لهم بالأدلة العقليّة فساد شبهاتهم حول حقيقة المسيح.

«قال ابن جرير الطبري حدثني المثنى قال حدثنا إسحاق قال حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع في قوله:

(ألم الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم) قال إن النصارى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فخاصموه في عيسى بن مريم وقالوا له من أبوه وقالوا على الله الكذب والبهتان لا إله إلاّ هو لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.

فقال لهم النبي صلّى الله عليه وسلّم:

ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلاّ وهو يشبه أباه؟ قالوا بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه؟ قالوا: بلى. قال: فهل يملك عيسى من ذلك شيئًا؟ قالوا: لا. قال: أفلستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء؟ قالوا: بلى. قال: فهل يعلم عيسى من ذلك شيئًا إلاّ ما علم؟ قالوا: لا. قال: فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أن ربنا لا

يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أن عيسى حملته امرأة كما تحمل المرأة ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث؟ قالوا: بلى. قال: فكيف يكون هذا كما زعمتم؟.

قال: فعرفوا ثم أبوا إلاّ جحوداً فأنزل اللّه تعالى **﴿ألم اللّه لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم﴾** آل عمران»[١٠٠].

من هذه المناظرة الجليلة يتضح لنا كيف أن الرسول الكريم صلّى اللّه عليه وسلّم لم يغفل دور النظر العقلي في تصحيح العقيدة.

وأيضًا وضحت كيف أن رسولنا الكريم كان عماده البراهين والأدلّة العقليّة في الدعوة تحقيقًا لما أمره اللّه به في قوله تعالى:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[١٠١].

فكان هذا سبيله وطريقه عليه الصلاة والسلام الذي رسمه له القرآن.

ثالثًا: دور النظر العقلي في تأكيد رسالة محمد صلّى اللّه عليه وسلّم

لقد تجلت مكانة العقل وأهمية النظر العقلي في إثبات رسالة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم بمجرد جعل المعجزة المحمدية كتابًا لا خارقًا حسيًا، ثم إنّ هذا الكتاب نفسه (القرآن الكريم) خاطب عقول المنكرين وطالبهم أن يتفكروا في عدة أمور هي في صميمها تثبت للعقل الصحيح صدق الرسالة، وهذه الأمور نوردها كما يلي:

---

(١٠٠) ابن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** جـ٣، المجلد الثالث، ص ١٠٨، ١٠٩، وانظر **لباب النقول في أسباب النزول** للسيوطي، وهامش **أحكام القرآن** الكيا الهراسي، تحقيق موسى محمد علي، د. عزت علي عيد، دار الكتب الحديثة القاهرة، جـ٢، ص ١١، ١٢.

(١٠١) النحل/ ١٢٥.

الأمر الأول: حول القرآن ـ المعجزة الكبرى لمحمد صلّى اللّه عليه وسلّم:

لم يخاطب القرآن الناس إلاّ بلغة العقل، ولذلك عندما وجد المشركون أنفسهم مطالبين بالنظر في كلمات اللّه ليشاهدوا الحقّ فيها وأنها منزلة من عند اللّه وأنّها ليست من كلام البشر، فعند ذلك لم يأخذوا بشهادة عقولهم وسألوا محمدًا عليه الصلاة والسلام أن تنزل عليهم آيات ماديّة محسوسة.

﴿وَقَالُوا لَولاَ أُنزِلَ عَلَيهِ آياتٌ مِّن رَّبِهِ﴾[١٠٢].

فكان رد القرآن عليهم:

﴿قُل إنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللَّهِ، وإنَّمَا أنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ، أوَ لَم يَكْفِهِم أنَّا أنزَلْنَا عَلَيكَ الكِتَابَ يُتلَى عَلَيهِم إنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحمَةً وَذِكرَى لِقَومٍ يُؤمِنُونَ﴾[١٠٣].

ويُفهم من هذه الآيات أن اللّه تعالى لم يُرِد لهم أن يلتمسوا إلاّ دليلاً عقليًا يدلهم على الصواب لذلك يخاطبهم بقوله **﴿أوَلَم يَكْفِهِم﴾** وهي كما يقول الفخر الرازي «عبارة تنبىء عن كون القرآن آية فوق الكفاية ومعجزة أتـم من كل معجزة تقدمتها»[١٠٤].

ودعا الرسول عليه السلام قومه إلى أن القرآن ـ المعجزة ـ ليس من جنس المعجزات التي تلغي العقل والتفكير، بل انه من نوع يحتاج إلى تدبُّر وإمعان لآيات القرآن. . فقال تعالى:

﴿كِتَابٌ أنزَلنَاهُ إلَيكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الألبَابِ﴾[١٠٥].

ثم بيَّن أن مهمته هي البيان والحثّ على التفكير.

---

(١٠٢) العنكبوت/ ٥٠.
(١٠٣) العنكبوت/ ٥٠ ـ ٥١.
(١٠٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ ٢٥، ص ٨٠.
(١٠٥) ص/ ٢٩.

﴿وَأَنزَلنَا إِلَيكَ الذِّكرَ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[106].

ففي تدبر آيات القرآن يتجلى برهانه وإعجازه.. ثم انه خاطبهم بلغتهم لكي لا يكون لهم العذر في عدم فهمه.

﴿إِنَّا أَنزَلنَاهُ قُرآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[107].

﴿إِنَّا جَعَلنَاهُ قُرآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[108].

﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرآناً عَرَبِياً لِقَومٍ يَعْلَمُونَ﴾[109].

وعاب على الجاحدين المنكرين الإعراض عن التدبُّر بقوله تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقفَالُهَآ﴾[110].

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اختِلَافاً كَثِيراً﴾[111].

ويخاطب القرآن عقولهم بقوله:

﴿أَمْ تَأمُرُهُمْ أَحلَامُهُم بِهَذا أَمْ هُمْ قَومٌ طَاغُونَ﴾[112].

فالأشياء (إما أن تثبت صحتها بسمع واما أن تثبت بعقل، فهل ورد أمر سمعي؟ أم عقولهم تأمرهم بما كانوا يقولون؟ أم هم قوم طاغون يفترون؟ ويقولون ما لا دليل عليه سمعًا ولا مقتضى له عقلاً[113].

---

(١٠٦) النحل/ ٤٤.
(١٠٧) يوسف/ ٢.
(١٠٨) الزخرف/ ٣.
(١٠٩) فصلت/ ٣.
(١١٠) محمد/ ٢٤.
(١١١) النساء/ ٨٢.
(١١٢) الطور/ ٣٢.
(١١٣) تفسير الفخر الرازي، جـ ٢٨، ص ٢٥٦.

وإذا كان الأمر كذلك وكانوا صادقين في ادعائهم على الرسول بأنه كاهن أو مجنون أو شاعر وأنه تَقَوَّل القرآن، فهم أمام أمرين:

ـ اما أن يأتوا بمثله ومن هنا جاء التحدي.

ـ واما أن يعجزوا عن ذلك وفي هذه الحالة يجب أن يعقلوا أنه معجز وأنه وحي من عند الله وأنّه دليل صدق الرسول عليه السلام وعلى هذا فإنه تحداهم أن يأتوا بعشر سور.

﴿أَمْ يَقُولُونَ افتَرَاهُ، قُل فَأتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفتَرَيَاتٍ وادعُوا مَنِ اسْتَطَعتُم مِّن دُونِ اللَّهِ، إن كُنتُم صَادِقِينَ﴾(114).

ثم بسورة واحدة:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افتَرَاهُ قُل فَأتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادعُوا مَنِ استَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إن كنتُمُ صَادِقِينَ﴾(115).

ثم تحداهم أن يأتي بهذا القرآن رجل مثل الرسول في أمّيته:

﴿وَإن كُنتُم فِي رَيبٍ مِّمَّا نَزَّلنَا عَلَى عَبدِنَا فَأتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إن كُنتُم صَادِقِينَ﴾(116).

فلما عجزوا عن معارضته والاتيان بسورة مثله وهم أهل البلاغة وأرباب الفصاحة ورؤساء البيان نادى عليهم بإظهار العجز وإعجاز القرآن فقال تعالى:

﴿قُل لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإنسُ وَالجِنُّ عَلَى أن يَأتُوا بِمِثلِ هَذَا القرآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعضُهُم لِبَعضٍ ظَهِيراً﴾(117).

---

(114) هود/ 13.
(115) يونس/ 38.
(116) البقرة/ 23.
(117) الإسراء/ 88.

هذا وهم الفصحاء اللد وقد كانوا أحرص ما يمكن على إطفاء نور القرآن فلو كان في مقدرتهم معارضته لعدلوا إليها ولكنهم تركوا الأمر السهل إلى الأمر الصعب واختاروا المقاتلة وهو صعب جدًا، فكان عجزهم هذا حجة قاطعة وبرهانًا واضحًا على إعجاز القرآن وصدق رسالة محمد صلّى اللّه عليه وسلّم.

وقد أشار العلماء إلى نقطة هامة تدل على صدق الرسالة وهي إقدام محمد صلّى اللّه عليه وسلّم بمثل هذا الخبر العظيم بهذه القوة وهذه الثقة التي تحدى بها جميع الإنس والجن إلى يوم القيامة لهو دليل قوي أمام كل ذي عقل سليم لإدراك أن هذا الأمر لا يقدم عليه عاقل لولا أنه مؤيد بالوحي من قبل اللّه تعالى.

وكما يقول ابن تيمية «لا يتصور أن بشرًا يجزم بهذا الخبر إلاّ أن يعلم أن هذا مما يعجز عنه الخلق إذ علم العالم بعجز جميع الإنس والجن إلى يوم القيامة هو من أعظم دلائل كونه معجزًا وكونه آية على نبوته فهذا من دلائل نبوته»(١١٨).

ومما سبق يمكن أن نقول إنّ القرآن استخدم لغة العقل وتوجيه الوعي ولم يخاطب الناس بالخوارق المادية إلى الحد الذي جعل كثيرًا من العلماء تعتبر النظر العقلي وأدلّته التي أشار إليها القرآن وجهًا من وجوه إعجازه باعتباره من طرقه البيانيّة ومن أساليبه في تقرير الحقائق وتوضيح المسائل العقائدية.

يقول الماوردي إنّ أحد وجوه إعجاز القرآن هو ما تضمنه من الحجج والبراهين على التوحيد والرجعة على الدهرية والثنوية، حتى قطع بحجاجه كل محتج وخصم بجدله كل خصم ألد(١١٩).

---

(١١٨) ابن تيمية: **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، جـ ٤، ص ٦٦، أيضًا: الشيخ محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تقديم: الشيخ حسين الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت ط ٣ سنة ١٩٧٩م، ص ١٢٧.

(١١٩) الماوردي: **أعلام النبوة**، تعليق عبد الرّحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٧٣ - ٧٤.

ويقول بن تيمية عن ذلك أيضًا:

فهو كاف في الدعوة والبيان وهو كاف في الحجج والبرهان[١٢٠].

فالمعجزة القرآنية شيء ثابت باق خالد لا يدرك خرقه للعادة بالحس بل بالنظر العقلي والدراسة والفحص والتدبّر والتفكّر ولذلك اقترنت بكونها معجزة عقليّة تدرك بعين البصيرة إذ ليس في القرآن آية من آياته تخلو من إشارة دالة أو لمحة موحية للعقل الإنساني تدله وترشده إلى أن هذا القرآن هو كتاب اللّه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ثم إنّ التقاء، القرآن بالعقول كلها في كل زمان ومكان لهو آية على خلوده ومعجزته على مرّ الزمن ثم إنّ المدركات الإنسانية كلها لتأخذ منه ما تشاء ثم تجد نفسها أخيراً على الشاطىء، وكل ذلك يتمشى مع ما تقتضيه الدعوة الإسلامية من بقاء ودوام وانسجام في كل زمان ومكان.

الأمر الثاني: الخاص بسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام:

لقد دعا القرآن المنكرين لرسالة محمد عليه السلام أن يعملوا عقولهم ويتفكروا في أمر محمد صلّى اللّه عليه وسلّم وهو الذي عاش بينهم ليعرفوا مدى صدقه.. قال تعالى:

﴿قُل لَّو شَآءَ اللَّهُ مَا تَلَوتُهُ عَلَيكُم، وَلَآ أَدرَاكُم بِهِ فَقَد لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبلِهِ، أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾[١٢١].

فالمنطق العقلي الذي أثاره القرآن هو الثقة في حياة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم وفي سيرته.. لأن سيرته ـ بكل جوانبها سواء من الناحية الثقافية أم من ناحية صفاته الذاتية ـ تقتضي وتشهد لمن تدبّرها بأنه رسول اللّه حقًا.

فمن الناحية الثقافية كان صلّى اللّه عليه وسلّم أميًا.

---

(١٢٠) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، جـ ٤، ص ٦٧.
(١٢١) يونس/ ١٦.

﴿فآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ﴾(١٢٢).

ونشأ في بيئة أمية عامية بدوية:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنهُمْ يَتْلُو عَلَيهِم آيَاتِهِ وَيُزَكِيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾(١٢٣).

فمـن السُّنن المعروفة كما يقول الإمام محمد عبده: أن يتيمًا فقيرًا أميًا مثل محمد صلّى اللّه عليه وسلّم تنطبع نفسه بما تراه من أول نشأته إلى زمن كهولته ويتأثر عقله بما يسمعه ممن يخالطه لا سيما إن كان من ذوي قرابته، وأهل عصبته، ولا كتاب يرشده، ولا أستاذ ينبهه، ولا عضد إذا عزم يؤيده، فلو جرى الأمر فيه على جاري السُّنن لنشأ على عقائدهم، وأخذ بمذاهبهم إلى أن يبلغ مبلغ الرجال ويكون للفكر والنظر مجال فيرجع إلى مخالفتهم، إذا قام له الدليل على خلاف ضلالتهم كما فعل القليل ممن كانوا على عهده، ولكن الأمر لم يجر على سنته، بل بغضت إليه الوثنية من مبدأ عمره فعاجلته طهارة العقيدة كما بادره حسن الخليقة(١٢٤).

لذلك قال تعالى:

﴿وَمَـا كُنتَ تَتلُـو مِن قَبلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُـطُّهُ بِيَمِينِـكَ إِذاً لَّأرتَابَ المُبطِلُونَ﴾(١٢٥).

أي برهان على النبوة أعظم من هذا. أمي قام يدعو الكاتبين إلى فهم ما يكتبون، وما يقرأون، بعيدًا عن مدارس العلم صاح بالعلماء ليمحضوا ما كانوا يعلمون، في ناحية عن ينابيع العرفان جاء يرشد العرفاء، ناشىء بين الواهمين

---

(١٢٢) الأعراف/ ١٥٨.

(١٢٣) الجمعة/ ٢.

(١٢٤) الامام محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١١٩، ١٢٠.

(١٢٥) العنكبوت/ ٤٨.

هب لتقويم عوج الحكماء، غريب في أقرب الشعوب إلى سذاجة الطبيعة وأبعدها عن فهم نظام الخليقة، والنظر في سننه البديعة، أخذ يقرّر للعالَم أجمع أصول الشريعة ويخط للسعادة طرقًا لن يهلك سالكها ولن يخلص تاركها.

ما هذا الخطاب المفحم؟! ما ذلك الدليل الملجم؟! ما هذا إلاّ بشر مثلكم يوحى إليه، نبي صدق الأنبياء... ولم يأت في الإقناع برسالته بما يلهي الأبصار أو يحير الحواس أو يدهش المشاعر، ولكن طالب كل قوة بالعمل فيما أعدت له واختص العقل بالخطاب وحاكم إليه الخطأ والصواب(١٢٦).

أمّا من ناحية صفات الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم الذاتية وحسن خصاله وصدقه، فقد كان موضع ثقة طوال أربعين عامًا لذلك اتفقوا على تسميته بالصادق الأمين فهو لو أخبرهم أن خيلاً وراء الوادي ستغير عليهم لصدقوه لأنهم لم يعهدوا عليه كذبًا(١٢٧). لذلك قال تعالى موبخًا تناقضهم:

﴿أَمْ لَمْ يَعرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُم لَهُ مُنكِرُونَ﴾(١٢٨).

وهم في قرارة أنفسهم لا يكذبونه ولكنهم يجحدون آيات اللّه لذلك قال تعالى:

﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾(١٢٩).

أيضًا كان العقل ـ وهو ضد الجنون ـ الركيزة التي يرتكز عليها القرآن في الدفاع عن الرسول، حيث يقول لهم: هذا صاحبكم محمد (صلى اللّه عليه وسلّم) الذي نشأ بينكم وعايشتموه قبل الدعوة فما عرفتم عليه جنونًا قط، بل علمتموه أرجح قريش عقلاً وأصوبهم رأيًا، فطلب منهم أن يتفكّروا في رجاحة عقله قبل أن يرموه بالجنون. قال تعالى:

---

(١٢٦) الامام محمد عبده، المرجع السابق، ص١٢٣، ١٢٤.
(١٢٧) د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص ٤٥.
(١٢٨) المؤمنون/ ٦٩.
(١٢٩) الأنعام/ ٣٣.

﴿قُل إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثنَى وَفُرَادَى، ثُمَّ تَتفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾(١٣٠).

وقال تعالى أيضًا:

﴿أَوَلَـم يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾(١٣١).

الأمر الثالث: المقارنة الموضوعية بين ما أُنزل على محمد صلّى اللّه عليه وسلّم، وما أُنزل على الأنبياء السابقين:

لقد وجه القرآن الكريم عقول أهل الكتاب إلى استخدام المنهج العقلي في المقارنة الموضوعية بين ما يجدونه مكتوبًا عندهم وما يدعو إليه محمد صلّى اللّه عليه وسلّم.

فقد كان محمد يعلن دائماً أنه رسول اللّه يوحى إليه كما أوحى اللّه إلى الرُّسل السابقين.

﴿إِنَّا أَوحَينَا إِلَيكَ كَمَا أَوحَينَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ من بَعدِهِ، وَأَوحَينَا إِلَى إِبراهيمَ وَإِسمَاعِيلَ وَإِسحَاقَ وَيَعقُوبَ والأَسبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارونَ وَسُليمانَ، وآتَينَا دَاودَ زَبُوراً وَرُسُلاً قَد قَصَصناهُم عَلَيكَ مِن قَبلُ وَرُسُلاً لَّم نَقصُصْهُم عَلَيكَ، وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكلِيماً رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾(١٣٢).

ثم ان القرآن أمرهم أن يؤمنوا بجميع الأنبياء، ويقرّوا بجميع الكتب المنزلة من عند اللّه، ونهاهم أن يفرّقوا بين أحد من الرسل.

---

(١٣٠) سبا/ ٤٦.

(١٣١) الأعراف/ ١٨٤.

(١٣٢) النساء/ ١٦٣ ـ ١٦٥.

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا، وَمَا أُنزِلَ إِلى إبراهيمَ وَإِسمَاعِيلَ وإِسحَاقَ وَيَعقُوبَ والأَسبَاطِ، وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِم لاَ نُفَرِّقُ بَينَ أَحَدٍ مِّنهُم وَنَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ﴾[١٣٣].

ويخاطب القرآن الكريم عقول أهل الكتاب ليضعهم أمام التناقض الذي وقعوا فيه عندما لم يؤمنوا بما جاء به محمد صلّى الله عليه وسلّم مصدقًا لما بين أيديهم من الكتب السماويّة.

قال تعالى:

﴿وإِذا قِيلَ لَهُم آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَينَا وَيَكفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُم﴾[١٣٤].

وإذا وضعنا هذا الموقف في صورة قياس منطقي يكون كالآتي:

هم يقولون إنّ ما عندهم هو الحق.

وما جاء به محمد صلّى الله عليه وسلّم مصدق لما عندهم.

إذن ما جاء به محمد هو الحق.

فالنتيجة المنطقية أن يقبلوا ما يؤيد ما عندهم من حق ويؤكدوه ولكنهم لم يفعلوا فوقعوا في التناقض لأن الذي يؤمن بحق ويرفض ما يؤكده يناقض نفسه.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى تدبُّر القرآن هل جاء بشيء يختلف في الأصول عما جاءت به الرسالات السابقة.

قال تعالى:

﴿أَفَلَم يَدَّبَّرُوا القَولَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَم يَأتِ آباءَهُمُ الأَولِينَ﴾[١٣٥].

---

(١٣٣) البقرة/ ١٣٦.

(١٣٤) البقرة/ ٩١.

(١٣٥) المؤمنون/ ٦٨.

فأصول الدين واحدة لا اختلاف فيها.

﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً، وَالَّذِي أَوحَينا إِلَيكَ، وَمَا وَصَّينا بِهِ إِبرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[١٣٦].

ومحمد صلّى اللّه عليه وسلّم رسول جاء من قِبَل اللّه برسالة خاتمة لما قبلها، وهو ما عبّر عنه صلّى اللّه عليه وسلّم بقوله: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتًا، فأحسنه وأجمله إلاّ موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»[١٣٧].

مما سبق يتضح لنا أنّ:

١ ـ القرآن لكريم لم يخاطب الناس إلاّ بلغة العقل فقد أشار إلى كثير من الأدلّة العقليّة والتاريخية والذاتية لإثبات صدق الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم.

٢ ـ القرآن لا يدعو إلى النظر العقلي فحسب، بل يأمر به ويفرضه على المعارضين فرضًا ليكون الاقتناع أتم ويكون الدليل من أنفسهم.

٣ ـ القرآن لا يأتي بالخبر إلاّ مقرونًا بدليل صدقه، فهو الكتاب الوحيد الذي يثبت نفسه ويتحدى أولاً، ثم يدعو إلى الإيمان، فهو لا يفرض الإيمان بقضاياه فرضًا، وإنما يريد لمعتنقيه أن يعقلوه أولاً، لذلك جاءت آياته تخاطب الذين «يعقلون»، و«يتفكّرون»، و«يتدبّرون» إلى آخر الوظائف العقليّة التي يعرفها العلماء.

رابعًا: دور النظر العقلي في تأكيد البعث والجزاء

إن البعث والجزاء ركن هام من أركان الإيمان التي لا يصح إيمان المسلم ولا تستقيم عقيدته إلاّ باليقين به يقينًا لا يرقى إليه ريب ولا يخالطه وهم.

---

(١٣٦) الشورى/ ١٣.

(١٣٧) رواه البخاري في باب خاتم النبيين، انظر أيضًا شرح الطحاوية ص٩٦.

وقد سجل القرآن الكريم ما أثير من شبهات حول إنكار البعث وحرص على الردّ عليها بالمنطق الذي يطمئن إليه العقل وتطمئن إليه النفس الإنسانية جميعها، وهو منطق الفطرة والتأمّل والنظر والبصيرة، لكيلا يكون الاطمئنان وقفًا على زمان بعينه أو مرتبطًا بظروف وأحوال خاصة لا تتاح لكل إنسان.

وفيما يلي عرض لشبهات المنكرين للبعث كما وردت في القرآن:

قال تعالى:

﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنَّا لَمَبعُوثُونَ خلقاً جَدِيداً﴾(١٣٨).

﴿قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَبعُوثُونَ﴾(١٣٩).

﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلنَا فِي الأَرضِ أَإِنَّا لَفِي خَلقٍ جَدِيدٍ﴾(١٤٠).

﴿وَإِن تَعجَبْ فَعَجَبٌ قَولُهُم أَإِذَا كُنَّا تُرَاباً أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(١٤١).

وآيات أخرى(١٤٢).

ومن الآيات السابقة نرى أن شبهة هؤلاء المنكرين تعتمد على مجرد التعجّب والاستبعاد، وذلك لصعوبة إدراكهم وقوع البعث.

لكن القرآن الكريم وجّه العقل إلى كيفيّة الاقتناع ومن ثم الإيمان بهذه الحقيقة الغيبيّة وذلك بأن أرشد العقل إلى الاستدلال عنها بعدة أمور. منها:

١ ـ الاستدلال بالنشأة الأولى على الثانية:

ويتقرّر هذا الاستدلال في قوله تعالى:

---

(١٣٨) الاسراء/ ٤٩.

(١٣٩) المؤمنون/ ٨٢.

(١٤٠) السجدة/ ١٠.

(١٤١) الرعد/ ٥.

(١٤٢) النمل/ ٦٧، الاسراء/ ٩٨، الجاثية/ ٢٤ ـ ٣٢، ق/ ٢، ٣، الواقعة/ ٤٧ ـ ٤٨، المطففين/ ٤، التغابن/ ٧، الملك/ ٢٥، القيامة/ ٥ ـ ٦، النازعات/ ١٠ ـ ١٢.

﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا؟ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُم أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[١٤٣].

فمن البديهي أن القادر على النشأة الأولى قادر على الإعادة لأن «الإعادة هي المعاد والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً»[١٤٤].

قال تعالى:

﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خلقٍ نُّعِيدُهُ﴾[١٤٥].

فالقرآن الكريم يذكر الإنسان بالنشأة الأولى لكي تكون دليلاً على النشأة الثانية.

قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إن كُنتُم فِي رَيبٍ مَنَ البَعثِ فَإِنَّا خَلَقناكُم مِّن تُرابٍ ثُمَّ مِن نُطفَةٍ ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُضغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُم﴾[١٤٦].

والتقدير ـ كما يقول الفخر الرازي: إن كنتم في ريب من البعث فإنّا أخبرناكم انا خلقناكم من كذا وكذا لنبيِّن لكم ما يزيل عنكم ذلك الريب في أمر بعثكم فإن القادر على هذه الأشياء كيف يكون عاجزًا عن الإعادة[١٤٧].

لذلك أمر سبحانه بالنظر في كيفيّة بدء خلق الإنسان ليُستدلّ بها على البعث فقال تعالى:

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرضِ فَانظُرُوا كَيفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِىءُ النَّشأَةَ

---

(١٤٣) الاسراء/ ٥١.

(١٤٤) أبو الحجاج يوسف المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، ط١، ١٩٧٧م، ص٣٨٢.

(١٤٥) الأنبياء/ ١٠٤.

(١٤٦) الحج/ ٥.

(١٤٧) الفخر الرازي، التفسير الكبير، جـ٢٣، ص٩، ١٠.

الآخِرَةَ إنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[148].

وقال تعالى:

﴿وَضَرَب لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلقَهُ﴾[149] ففي قوله تعالى ﴿نَسِيَ خَلقَهُ﴾ تذكير بالخلق الأول ويُعتبر جوابًا كافيًا على الإعادة، ولكن سبحانه أراد تأكيد الحجة وزيادة تقريرها فقال تعالى:

﴿قَالَ مَن يُحيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ قُل يُحيِيهَا الَّـذي أَنشَأَهَـا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[150].

لذلك ينعى سبحانه على هؤلاء المنكرين لأنهم نسوا خلقهم الأول ولم ينظروا في هذه العجيبة الواقعة فلو نظروها وتدبّروها ما عجبوا أدنى عجب للخلق الجديد.

﴿أَوَلاَ يَذكُرُ الإنسانُ أَنَّا خَلَقناهُ مِن قَبلُ وَلَم يَكُ شَيئاً﴾[151].

﴿وَلَقَد عَلِمتُمُ النَّشأَةَ الأُولَى فَلَولاَ تَذَكَّرُونَ﴾[152].

«فكل عاقل يعلم ضروريًا أن من قدر على هذه قدر على هذه وأنه لو كان عاجزًا عن الثانية لكان عن الأولى أعجز وأعجز»[153].

وينبّه القرآن الكريم العقل إلى أن الإعادة أسهل وأهون من الخلق الأول وذلك طبقًا للمقاييس البشرية فحسب إذ ليس هناك شيء أعظم وآخر أهون على اللَّه عزّ وجل.

---

(١٤٨) العنكبوت/ ٢٠.
(١٤٩) يس/ ٧٨.
(١٥٠) يس/ ٧٨ ـ ٧٩.
(١٥١) مريم/ ٦٧.
(١٥٢) الواقعة/ ٦٢.
(١٥٣) شرح الطحاوية ص ٣٤٢.

قال تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبدَأُ الخَلقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهوَنُ عَلَيهِ﴾[١٥٤].

لذلك يقول الكندي (ت ٢٥٣ هـ) فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس[١٥٥] ومن إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشىء ما ادثرت[١٥٦].

فالقرآن الكريم يخاطب هؤلاء المنكرين «بنوع من الاستدلال المباشر، وهو أنّه ما دمتم قد سلمتم بأن اللّه خلق الإنسان أوّل مرة، فمن التناقض أن لا تسلموا بأنّه قادر على خلقه مرة أخرى، فاللّه لا يكون خالقًا وغير خالق في آنٍ واحد)[١٥٧].

وهذا كله خطاب صريح للعقل.

٢ ـ الاستدلال بإحياء الأرض الميتة:

وهذا الاستدلال يتضح في قوله تعالى:

﴿وَمِن آياتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلنَا عَلَيهَا المَاءَ اهتَزَّتْ وَرَبَتْ، إِنَّ الَّذِي أَحيَاهَا لَمُحيِي المَوتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[١٥٨].

ليفطن العقل إلى تلك الدلالة التي ترشدنا إليها الآية عندما تتحدث عن ظهور الحياة في الأرض الميتة وليربط العقل بين هذه الظاهرة المشاهدة

---

(١٥٤) الروم/ ٢٧.

(١٥٥) الأيس هو الشيء الموجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده بعد أن لم يكن ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، هامش ص ٣٧٤.

(١٥٦) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٣٧٤.

(١٥٧) د. أبو الوفا التفتازاني، الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للطباعة، سنة ١٩٧٥، ص ٣٣.

(١٥٨) فصلت/ ٣٩.

المحسوسة وبين إمكانية تصور وقوع البعث.

فهذا دليل وبرهان يسوقه القرآن لينبّه العقل ويدلّه على اكتشاف المشابهة بين هذه الظاهرة المحسوسة وبين الأمر الغيبي.

فلو كان إحياء الموتى مستحيلاً لما عادت الحياة إلى الأرض بعد موتها «فإن القادر على إحيائها بعد موتها يجب أن يكون قادرًا أيضًا على إحياء الأجساد بعد موتها»[١٥٩].

ونجد ذلك أيضًا في قوله تعالى:

﴿واللَّهُ الَّذي أَرسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقنَاهُ إلى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَينَا بِهِ الأَرضَ بَعدَ مَوتِها كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾[١٦٠].

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرسِلُ الرِيَاحَ بُشراً بَينَ يَدَي رَحمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلنَا بِهِ المَاءَ فَأَخرَجنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخرِجُ المَوتَى لَعَلَّكُم تَذَكَّرُونَ﴾[١٦١].

٣ ـ الاستدلال بخروج الشيء من ضده:

إن القوم استبعدوا أن يردهم إلى حال الحياة بعد أن صاروا عظامًا ورفاتًا وهي صفة منافية لقبول الحياة بحسب الظاهر لكن القرآن قد نبّه العقل إلى أن «خروج الشيء من نقيضه موجود»[١٦٢].

قال تعالى:

﴿الَّذِي جَعَلَ لكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِنهُ تُوقِدُونَ﴾[١٦٣].

---

(١٥٩) الفخر الرازي، التفسير الكبير جـ ١٤، ص ١٥٠.

(١٦٠) فاطر/ ٩.

(١٦١) الأعراف/ ٥٧ أيضًا ق/ ٦ ـ ١١، يس/ ٣٣، الحج/ ٦٣، الحديد/ ١٧، الزخرف/ ١١.

(١٦٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٧٤.

(١٦٣) يس/ ٨٠.

فالنار مع حرّها ويبسها تتولد من الشجر الأخضر مع برده ورطوبته.

فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارًا أولى بالقدرة على أن يخلق من التراب حيوانًا.

لذلك يقول تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الحَبِّ وَالنَّوَى يُخرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِتِ وَمُخرِجُ المَيِّتِ مِنَ الحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤفَكُونَ﴾[١٦٤].

الحي والميت متضادان متنافيان. فأخبر سبحانه أنه يخرج الشيء من ضدّه مثل إخراج النبات الغضّ الطري من الحب اليابس ويخرج البدن الحي من النطفة وهذه أمثلة مشاهدة محسوسة لا ينكرها العقل فكيف يستبعد أن يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة أخرى والمقصود إنكار تكذيبهم.

«فالضدّان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر وجب أن لا يمتنع الانقلاب من الثاني إلى الأول، فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة، وجب أيضًا أن لا يمتنع حصول الحياة بعد الموت»[١٦٥].

لذلك يقول تعالى: **﴿كَيفَ تَكفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُم أَموَاتاً فَأَحيَاكُم ثُمَّ يُمِيتُكُم ثُمَّ يُحيِيكُم ثُمَّ إِلَيهِ تُرجَعُونَ﴾**[١٦٦].

﴿وَهُوَ الَّذِي أَحيَاكُم ثُمَّ يُمِيتُكُم ثُمَّ يُحيِيكُم﴾[١٦٧].

---

(١٦٤) الأنعام/ ٩٥.
(١٦٥) تفسير الفخر الرازي جـ١٣، ص ٩٩، راجع أيضًا جـ١٧ ص ١٩، ٢٠.
(١٦٦) البقرة/ ٢٨.
(١٦٧) الحج/ ٦٦.

٤ ـ الاستدلال بالأصعب على الأيسر:

وهو الاستدلال بخلق السموات والأرض على إمكان البعث لأن خلقهما أكبر وأعظم من خلق الإنسان.

فالقرآن الكريم يوجه النظر والعقل إلى أخذ الدلالة من هذا الشيء العظيم ليقيس عليه الشيء الأيسر الأصغر.

قال تعالى:

﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنَّا لَمَبعُوثُونَ خَلقاً جَدِيداً أَوَلَم يَرَوا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَـوَاتِ وَالأَرضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثلَهُم وَجَعَلَ لَهُم أَجَلًا لا رَيْبَ فِيهِ﴾[١٦٨].

وقال تعالى:

﴿أَوَلَم يَرَوا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَـوَاتِ والأَرضَ وَلَم يَعيَ بِخَلقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحيِيَ المَوتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[١٦٩].

﴿لَخَلقُ السَّمَـوَاتِ والأَرضِ أَكبَرُ مِن خَلقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لَا يَعلَمُونَ﴾[١٧٠].

فلا شك في بداهة العقول «أن القادر على الأقوى الأكمل لا بد وأن يكون قادرًا على الأقل والأضعف»[١٧١].

هذا فيما يتعلق بالخلق ـ الذي هو من العدم المحض ـ فضلاً عن البعث الذي هو (بالمقياس البشري) أيسر.

---

(١٦٨) الاسراء/ ٩٨ ـ ٩٩.

(١٦٩) الأحقاف/ ٣٣.

(١٧٠) غافر/ ٥٧.

(١٧١) تفسير الفخر الرازي جـ٢٨ ص ٣٤.

لذلك لا بد أن يكون «هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة»[١٧٢].

٥ ـ توجيه النظر إلى قدرة الله وعلمه:

لقد وجه القرآن العقل إلى إدراك حقيقة هامة هي قدرة الذات الإلٰهية وعلمه المطلق.

قال تعالى:

﴿مَّا خَلقُكُمْ وَلاَ بَعثُكُمْ إلاَّ كَنَفسٍ وَاحِدَةٍ﴾[١٧٣].

وكان ذلك ردًا على هؤلاء الذين استبعدوا قيام البعث بعد أن تفرّقت أجزاء البدن الإنساني في الأرض واختلطت بها. حيث قالوا:

﴿أَإِذَا ضَلَلنَا فِي الأَرضِ أَإِنَّا لَفِي خَلقٍ جَدِيدٍ﴾[١٧٤].

فكان تنبيه القرآن إلى علم الله المطلق بجميع الذرات وما تحلل منها حيث لا يشتبه عليه سبحانه جزء أحد على الآخر فقال تعالى:

﴿قَد عَلِمنَا مَا تَنقُصُ الأَرضُ مِنهُم وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[١٧٥].

وقال تعالى:

﴿وَمَا يَعزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[١٧٦].

فلا يجب على العاقل أن يقيس القدرة الإلٰهية بالمقياس البشري.

---

(١٧٢) ابن تيمية درء **تعارض العقل والنقل**، تحقيق د. رشاد سالم، جـ١، ص ٣٢.

(١٧٣) لقمان/ ٢٨.

(١٧٤) السجدة/ ١٠.

(١٧٥) ق/ ٤.

(١٧٦) يونس/ ٦١.

٦ ـ الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم[١٧٧]:

فإن النوم أخو الموت واليقظة شبيهة بالحياة بعد الموت. قال تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِالليلِ وَيَعلَمُ مَا جَرَحتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبعَثُكُم فِيهِ لِيُقضَى أَجلٌ مُسَمّىً ثُمَّ إليهِ مَرجِعُكُم ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُم تَعمَلُونَ﴾[١٧٨].

ثم ذكر عقبه أمر الموت والبعث فقال تعالى:

﴿وَهُوَ القَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ وَيُرسِلُ عَلَيكُم حَفَظَةً حَتَّى إذا جَآءَ أَحَدَكُمُ المَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ ثُم رُدُّوا إلى اللَّهِ مَولاَهُمُ الحَقِّ﴾[١٧٩].

وقال تعالى في آية أخرى:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوتِهَا والَّتِي لَم تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيهَا المَوتَ وَيُرسِلُ الأُخرَى إلى أَجَلٍ مُسَمَّـى إنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِقَومٍ يَتَفَكَّرونَ﴾[١٨٠].

وهذا خطاب صريح للعقل ليستدل بهذه الأحوال على صحة البعث، وأنه أمر ممكن عقلاً واجب شرعًا.

٧ ـ الاستدلال على البعث بأن حكمة اللّه وعدله يقتضيان وجوبه:

إنّ إنكار الذين كفروا للآخرة ناشيء عن عدم إدراكهم لحكمة اللّه وتقديره، فحكمة اللّه لا تترك الناس سدى فلا يكون الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ولا يكون وزن المتقين كوزن الفجار.

---

(١٧٧) راجع الفخر الرازي، التفسير الكبير جـ١٧ ص ١٩ و جـ١٣ ص ١٣.
(١٧٨) الأنعام/ ٦٠.
(١٧٩) الأنعام/ ٦١ ـ ٦٢.
(١٨٠) الزمر/ ٤٢.

قال تعالى:

﴿أم نَجعَلُ الّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالمُفسِدِينَ في الأَرضِ أم نَجعَلُ المُتَّقِينَ كَالفُجَّارِ﴾[181].

﴿أيَحسَبُ الإنسَانُ أن يُترَكَ سُدىً﴾[182].

فما ينبغي أن يتدبره المتدبرون هو إدراك حكمة اللّه في خلقه وأن الآخرة ضرورية لتحقيق وعد اللّه وأن العدل في الجزاء غاية من غايات الخلق والإعادة.

﴿وَقَالَ الذِينَ كَفَرُوا لاَ تَأتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأتِيَنَّكُمْ عالِمِ الغَيبِ لاَ يَعزُبُ عَنهُ مِثقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَـوَاتِ وَلاَ فِي الأَرضِ وَلاَ أَصغَرُ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكبَرُ إلّاَ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ لِيَجْزِيَ الّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولئِكَ لَهُم مَّغفِرَةٌ وَرِزقٌ كَرِيمٌ والّذِينَ سَعَوا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولئِكَ لَهُم عَذَابٌ مِن رِّجزٍ أَلِيمٌ﴾[183].

«فحكمة البعث والجزاء من حكمة الخلق محسوب حسابها مقدر وقوعها، ومدبر غايتها وما البعث إلاّ حلقة في سلسلة النشأة تبلغ بها كمالها ويتم فيها تمامها ولا يغفل عن ذلك إلاّ المحجوبون المطموسون الذين لا يتدبرون حكمة اللّه الكبرى»[184].

قال تعالى:

﴿أَفَحَسِبتُم انَّمَا خَلَقنَاكُم عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إلَينَا لا تُرجَعُونَ﴾[185].

---

(١٨١) ص/ ٢٨.

(١٨٢) القيامة/ ٣٦.

(١٨٣) سبأ/ ٣ - ٥، يونس/ ٤، النجم/ ٣١، طه/ ١٥.

(١٨٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط ١٣، ١٩٨٧م مجلد ٤، جـ ١٨، ص ٢٤٨٢.

(١٨٥) المؤمنون/ ١١٥.

﴿وَمَا خَلَقنَا السَّمـوَاتِ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا لاَعِبِينَ مَا خَلَقنَاهُمَا إلاَّ بِالحَقِّ وَلَكِنَّ أَكثَرَهُم لاَ يَعلَمُونَ إنَّ يَومَ الفَصلِ مِيقَاتُهُم أجمَعِينَ﴾[186].

حقيقة البعث: بعد عرض الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي قدّمها القرآن الكريم لتأكيد البعث، نشير إلى موقف بعض فلاسفة الإسلام من أمر المعاد. هل هو معاد للبدن فقط، أو للروح فقط؟ أو للبدن والروح معًا؟ ثم إذا كان للبدن والروح معًا، هل يعاد البدن بعينه كما كان في الحياة الأولى أم يعاد بدنًا جديدًا مركبًا من عناصر أخرى مماثلة؟

موقف القرآن من حقيقة البعث: إذا نظرنا إلى الآيات القرآنية فسنجد آيات كثيرة تدل على إحياء الموتى وإعادتهم إلى الحياة الأولى التي كانوا عليها بعينها، أي إذا تفرقت الأبدان عادت إلى حالتها التي كانت عليها.. ونجد ذلك في مثل قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام في إحياء الطير..

قال تعالى:

﴿وَإذ قَالَ إبراهيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحيِـي المَوتَى؟ قَالَ: أَوَلَم تُؤمِن؟ قَالَ: بَلَى وَلَكِن لِيَطمَئِنَّ قَلبِي قَالَ فَخُذ أَربَعَةً مِنَ الطَّيرِ فَصُرهُنَّ إلَيكَ ثُمَّ اجعَل عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنهُنَّ جُزءاً ثُمَّ ادعُهُنَّ يَأتِينَـكَ سَعياً وَاعلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَـزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[187].

فالآية واضحة في إعادة الحياة إلى نفس الأجزاء التي تفرقت والأمر بخلط الأطيار الأربعة ـ كما يقول ابن تيمية:

إن هذا مثل مضروب لاختلاط الأخلاط الأربعة أي العناصر الأربعة: ثم إنّ، واهب الحياة أمر إبراهيم عليه السلام أن يدعو تلك الطيور، فاجتمع كل جزء مع الجزء الآخر ـ بعد أن اختلطت ثم جاءته حية تسعى..

---

(١٨٦) الدخان/ ٣٨ ـ ٤٠.

(١٨٧) البقرة/ ٢٦٠.

«وفي ذلك من الدليل ما لا يخفى على ذي تحصيل»[١٨٨] على حد قول ابن تيمية.

وفي قصة الذي مرّ على القرية الخاوية على عروشها وقد استبعد إعادتها إلى ما كانت عليه بعد مشاهدته لما حلّ بها إذ قال ﴿أَنَّى يُحيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعدَ مَوتِهَا﴾ وقد أراه اللّه تعالى آياته الدالة على قدرته رؤية عيان ومشاهدة، فأماته مائة عام ثم بعثه، وأراه كيف يجمع العظام بعضها إلى بعض وهي أجزاء حماره المتفرقة عنه يمينًا وشمالاً، ثم كسوتها لحمًا بعد اجتماعها، وإعادة الحياة إليها.

يقول تعالى مخبراً عن ذلك:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَريَةٍ وَهي خَاوِيَةٌ على عُرُوشِها قَالَ أَنَّى يُحيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعدَ مَوتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثتَ قَالَ لَبِثتُ يَوماً أَو بَعضَ يَومٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُر إلى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَم يَتَسَنَّه وَانظُر إلى حِمَارِكَ وِلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وانظُر إلَى العِظَامِ كَيفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكسُوهَا لَحماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[١٨٩].

ويقول ابن تيمية: «إحياء هذا الميت وإحياء حماره وبقاء طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد، وهو في دار الكون والفساد التي لا يبقى فيها في العادة طعام وشراب بدون التغير بعض هذه المدة، وهذا يبيّن قدرته على إحياء الآدميين والبهائم، وإبقاء الأطعمة والأشربة بأعظم الدلالات»[١٩٠].

وهناك آيات أخرى توضح أن المعاد هو الإعادة بعينها كما كانت في الدنيا.

---

(١٨٨) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل جـ ٧، ص ٣٧٦، ٣٧٧ بتصرف.

(١٨٩) البقرة/ ٢٥٩.

(١٩٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٧، ص ٣٧٦.

قال تعالى:

﴿وَإِذ قُلتُم يَا مُوسَى لَن نُّؤمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهرَةً فَأَخَذَتكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُم تَنظُرُونَ، ثُمَّ بَعَثنَاكُم مِن بَعدِ مَوتِكُم لَعَلَّكُم تَشكُرُونَ﴾(١٩١).

وقال أيضًا في قصة البقرة:

﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحيِي اللَّهُ المَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(١٩٢).

وقال في الذين خرجوا من ديارهم فراراً من الموت فأماتهم اللّه تعالى ثم أحياهم:

﴿أَلَم تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِم وَهُم أُلُوفٌ حَذَرَ المَوتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحيَاهُم إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لَا يَشكُرُونَ﴾(١٩٣).

وعلى ذلك نقول مع ابن تيمية أن اللّه تعالى في كتابه ذكر من دلائل المعاد وبراهينه ما لا يقدر أحد على أن يأتي بقريب منه، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق، فإنه سبحانه دل على إمكان إحياء الموتى وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان، وبطريق الاعتبار والبرهان، والأول أعظم الطريقين فلا شيء أدلّ على إمكان الشيء من وجوده(١٩٤).

وإذا كان طريق الوجود والعيان هو طريق سمعي ويعتبر من الأمور الغيبيّة التي ليس للمخبرين بها خبرة إلاّ أن اللّه لم يكتف بهذا الطريق في إثبات المعاد

---

(١٩١) البقرة/ ٥٥ ـ ٥٦.

(١٩٢) البقرة/ ٧٣.

(١٩٣) البقرة/ ٢٤٣.

(١٩٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل جـ٧، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

بل كان هناك طريق آخر وهو طريق الاعتبار والبرهان كما أشرنا. . ولكن نريد أن نوضح أن طريق الإخبار السمعي «يعلم بما به يعلم صدق الرسول. . . وإخباره بها عليه الصلاة والسلام من أعلام نبوته»[195] لذلك كل ما يخبر به الله ورسوله «فهو صدق، موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيء من إخباره باطلاً، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه»[196].

لذلك يقول المؤمنون بالآخرة من أهل الكلام وغيرهم كما يحكي ابن تيمية: «. . . فلو لم يكن المعاد حقًا لزم: اما جحد كون الرسول أخبر به، واما جحد صدقه فيما أخبر، وكلاهما ممتنع، وإلاّ فمن علم أن الرسول أخبر به، وعلم أنه لا يخبر إلاّ بحق، علم بالضرورة أن المعاد حق»[197].

ومن هنا نقول أن الأمور الغيبية غير منقطعة الصلة بالعقل لقيامها على الأصل المعقول.

٨ - موقف بعض فلاسفة الإسلام من حقيقة البعث:

ونشير بإيجاز إلى رأي ابن سينا حول هذا الموضوع، حيث كان هناك جدل وأخذ وردّ بين الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا (الذي توسع في موضع البعث واهتم به) من ناحية، وبين الغزالي من ناحية أخرى، حيث أنكر الغزالي إنكارًا شديدًا على الفلاسفة أن يكون البعث وما يتبعه من جزاء روحانيًا فقط، ويرى الغزالي بذلك «أنهم خالفوا الشرع حيث أدى ذلك إلى إنكارهم حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنّة والنار كما وصف في القرآن»[198].

ومن هنا وجب علينا أن نعود إلى نصوص ابن سينا نفسه لنرى هل حقًا

---

(١٩٥) المرجع السابق، جـ٧، ص ٣٧٧.

(١٩٦) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ٥، ص ٢٥٥.

(١٩٧) المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٠١.

(١٩٨) راجع: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٤، ص ٢٨٢ - ٣٠٦.

يذهب إلى ما قاله الغزالي عنه أم غير ذلك؟ وهل أنكر المعاد الجسماني؟ وهل قوله بالمعاد الروحاني فقط معناه إنكار المعاد جملة، وعلى ذلك وجب تكفيره؟

وبالرجوع إلى مؤلفات ابن سينا حول هذا الموضوع، خاصة رسالة المعاد المسماة بالأضحوية وكذلك كتاب النجاة وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات استطعنا أن نتعرف على موقفه الحقيقي في هذا الموضوع ونعرضه كما يلي:

عرض ابن سينا (في رسالة المعاد) الآراء المختلفة حول هذا الموضوع، وقد ذكر أن هذه الآراء على طبقتين:

الأولى: وهم الأقلون عددًا والأضعفون بصيرة ينكرونه.

والثانية: وهي السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به، وبعد ذلك فهم فرق:

- فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها.
- وفرقة تجعله للنفوس وحدها.
- وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعًا[١٩٩].

وبعد أن يذكر ابن سينا جملة الفرق يبدأ في عرض آراء هذه الفرق وحججهم فيما يثبتونه، ولقد كان كل هم ابن سينا دحض رأي من قال بالمعاد الجسماني فقط، ولقد كان ذلك فيما أرى أثرًا من آثار الظروف التي عاصرها ابن سينا (حيث عاصر موجة مادية غالبة تنكر النفس رأسًا أو تعتبرها جسمًا أو عرضًا للجسم مما دفعه لتقويم خطئها والعناية بإثبات جوهرية النفس وروحانيتها)[٢٠٠]، ويمكن أن يكون هذا الدافع فيما أرى هو الذي جعله يركز على إثبات المعاد الروحاني في مقابل من قال بالمعاد الجسماني فقط.. ولذلك فأرى أنه لا يجب أن نفصل فكر الفيلسوف عن الجو الفكري الذي يعيشه

---

(١٩٩) راجع ابن سينا، **رسالة المعاد المسماة بالأضحوية**، مخطوط دار الكتب رقم ٢٤١ علم كلام لوحة ١٠، ١١.

(٢٠٠) راجع: د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه**، دار المعارف ط ٣، جـ ١ ص ١٧٨.

ويتفاعل معه لأنه بالتأكيد لا بد أن يكون له أثر في إنتاجه العلمي.

ومن هنا كان رد ابن سينا على المادية المفرطة وعلى القائلين بالبعث الجسماني حيث «ظنوا أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان هو البدن، ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء ـ كما يقول ابن سينا ـ وعشقهم لمخالفتهم أن أنكروا أن يكون للنفس أو للروح وجودًا أصلًا. وأن الأبدان تعتبر حية بحياة مخلوقة فيها، ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، ولكن عرض من الأعراض يخلق فيه»[٢٠١].

ولكن ابن سينا يبطل هذا الزعم ويرى أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان هو النفس وليس البدن.

يقول ابن سينا: ان الإنسان ليس إنساناً بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته، وأن تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادة. فإذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته ترابًا أو شيئًا آخر من العناصر فقد بطل ذلك الإنسان بعينه. ثم إذا خلقت في تلك المادة بعينها صورة إنسانية جديدة، حدث منها إنسان آخر لا ذلك الإنسان، فإن الموجود في هذا الثاني من الأول مادته لا صورته، ولم يكن هو ما هو. ولا محمود ولا مذموم، ولا مستحق لثواب أو عقاب بمادته، بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب. فبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس هو ذلك الإنسان المحسن والمسيء بعينه، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له، فليس إذن هذا البعث متأديًا إلى ثواب المحسن وعقاب المسيء، بل يثاب فيه غير المحسن ويعاقب غير المسيء.

فأبعد الأقاويل عن الصواب في أمر المعاد من يجعل المعاد للبدن وحده[٢٠٢].

وهكذا يرى ابن سينا أن «الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه

---

(٢٠١) راجع: ابن سينا، **رسالة المعاد**، مخطوط دار الكتب لوحة ١٢.

(٢٠٢) ابن سينا، **رسالة المعاد**، مخطوط دار الكتب. لوحة ١٣

معنى الأنية، فهو ذاته بالحقيقة وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو، هو النفس ضرورة»[٢٠٣].

وهكذا يشير ابن سينا إلى أن مادة البدن ليس لها أي اعتبار في حقيقة الإنسان وجوهره.. بل العبرة بالنفس..

ولكن هل معنى ذلك أن ابن سينا ـ بتأكيده للبعث الروحاني ومحاولة إقامة البراهين عليه ـ هل أنكر البعث الجسماني كما ذهب إلى ذلك الغزالي؟

والحق يقال إنّ قول ابن سينا بجوهرية النفس الإنسانية وبأنها هي الشيء المعتبر في الإنسان.. له ما يؤيده شرعًا.

ولذلك فالغزالي لا يخالف الفلاسفة في هذه الناحية بل يرى «أن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه، فإن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَحسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَموَاتاً، بَل أَحيَاءٌ عِندَ رَبِّهِم، يُرزَقُونَ﴾[٢٠٤].

وبقوله ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ: (أرواح الصالحين، في حواصل طيور خضر، معلقة تحت العرش).

وبما ورد من الأخبار، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر، وغيره، وكل ذلك يدل على البقاء»[٢٠٥].

وابن رشد أيضًا ذهب إلى ذلك حيث افترض سؤالاً: وهو هل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟ وقدم الإجابة بأن ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى:

---

(٢٠٣) المرجع السابق. لوحة ١٨.

(٢٠٤) آل عمران/ ١٦٩.

(٢٠٥) الغزالي ـ **تهافت الفلاسفة**، ص ٢٩٩.

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوتِهَا وَالَّتِي لَم تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[٢٠٦].

ووجه الدليل في هذه الآية ـ كما يقول ابن رشد ـ انه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس، فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس فقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك ما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة تتعطل النفس، والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم، وكما يقول الحكيم:

إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب[٢٠٧].

ويبدو من وجهة نظر ابن سينا أن تفضيله للمعاد الروحاني يعود إلى تفضيله السعادة الروحية أو العقلية على السعادة البدنية. . وذلك أيضًا مرتبط بتفضيله العقل على الحسّ في المعرفة. بل يرى أن السبب في عدم إحساسنا بالسعادة أو اللذة العقلية النفسية إحساسًا قويًا في هذه الحياة هو تعلقنا بالبدن وشهواته.

يقول ابن سينا:

«إن السعادة الحقيقية للإنسان تضادها وجود نفسه في بدنه وأن اللذات البدنية غير اللذة الحقيقيّة وأن تصير النفس في البدن عقوبة»[٢٠٨].

ويرى ابن سينا أيضًا أن «اللذة ليست كلها حسية بل من اللذات ما ليست محسوسة ولا يدانيها المحسوسة وكذلك الآلام. بل اللذة هي إدراك الملائم، والملائم هو الداخل في تكميل جوهر النفس وتتميم فعله، فالملائم الحسّي ما كمل جوهر الحاسة أو فعله، والملائم الغضبي والشهواني والتخيلي والفكري والذكري كل واحد على قياس ذلك»[٢٠٩].

---

(٢٠٦) الزمر/ ٤٢.

(٢٠٧) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ١٥٥.

(٢٠٨) ابن سينا، **رسالة في أمر المعاد**، مخطوط دار الكتب لوحة ١٣.

(٢٠٩) المرجع السابق. لوحة ٢٢.

ويبدو من هذا النص أن ابن سينا يريد أن يؤكد على أن الملائم والمناسب لظروف الحياة السرمدية الأبدية في العالم الآخر بعد البعث هو أن يكون الإنسان في صورة ملائمة لهذا العالم. عالم الروحانيات. لذلك فهو يفرق بين قوى الإنسان. . فالبدن مع النفس مناسب لعالم المحسوسات. أمّا النفس الناطقة عارية عن البدن فهي أفضل ما يناسب العالم العلوي.

إذ يقول ابن سينا: «من المعلوم البين أن النفس الناطقة مدركة ثم جوهرها أفضل من جوهر القوى الأخرى لأنها بسيطة على الإطلاق ومفارقة للمادة كل الفراق وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والقسمة بسبب المادة ثم إدراكها أفضل من إدراك الحاسات لأن إدراك العقل يقيني ضروري كلي أبدي وإدراك الحواس ظاهري جزئي زوالي ثم مدركاتها أفضل لأن مدركاتها المعاني الثابتة والصورة الروحانية والمبدأ الأول للوجود كله في جلاله وعظم شأنه والملائكة الربانية وحقائق الأجرام السماوية والعنصرية وذواتها ثم كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسيّة لأن كمالاتها أن تصير عوالم منزهة عن التغير والتكثر فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة فهي عوالم محاذية للعالم وعلى موازاته الا أن ما هي روحاني رباني لطيف مقدس وبناء العالم محسوس جسماني مشوب بالرداءة وما بالقوة والعدم كثيف قذر فأنى قياس لهذه المعاني الأربع التي للنفس الإنسانية إلى أمثالها التي للنفس الحيوانيّة.

فبين إذًا أن اللذة التي للجوهر الإنساني أعني نفسه عند المعاد إذا كان مستكملاً ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا ويا سبحان اللّه هل الخير واللذة التي تخص جواهر الملائكة يكون في قياس الخير واللذة التي تخص جواهر البهائم والسباع.

والنفس الإنسانية لا محالة من الجوهر الملكي إن كانت مستكملة لأنها صورة عقلية مفارقة وهذا بعينه صورة الملائكة. إلاّ أننا لا نحس بهذه اللذة ونحن في أبداننا لأن القوى البدنية مستولية على النفس حتى أن النفس ناسية في البدن لذاتها وحتى أن اليد والسلطان للحس والوهم والغضب والشهوة، والدليل على ذلك نقصان سلطان النفس النطقية عند زيادة سلطان هذه».

فالسعادة الأخروية في نظر ابن سينا «عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده كامل اللذات ناظرًا نظرًا عقليًا إلى ذات من له الملك الأعظم وإلى الروحانيين الذيـن يعبدونه وإلى العالم ووصول كماله إليه واللذة الجليلة عند ذلك، والشقاوة الأخروية عند ضد ذلك كما أن تلك السعادة عظيمة جدًا فكذلك الشقاوة التي تقابلها أليمة جدًا»(٢١٠).

فابن سينا يربط السعادة النفسية بالمعرفة الحقّة وإدراك الحقائق العليا.

لذلك يرى: أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئًا من مبدأ الكل، سالكًا إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعًا ما، من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك، حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فينقلب عالمًا معقولاً، موازيًا للعالم الموجود كلّه، مشاهدًا لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحقّ ومتحدًا به، ومنتقشًا بمثاله وهيأته، ومنخرطًا في سلكه، وصائرًا من جوهره(٢١١).

ولكن نعود إلى السؤال الذي طرحناه، وهو هل بعد ما بذله ابن سينا من جهد في إثبات المعاد الروحاني عن طريق البرهان العقلي، هل عجز عن إثبات المعاد الجسماني عن طـريق البرهـان العقلي؟ أم أنكر المعـاد الجسماني بالجملة؟

نقول: ان ابن سينا لم ينجح في إثبات المعاد الجسماني بالنظر العقلي، بل أثار شبهات(٢١٢) تعتبر من وجهة نظره دليلاً على استحالة تعقل البعث الجسماني أو البدني. ولكن ليس معنى ذلك أنه أنكر المعاد الجسماني.

---

(٢١٠) المرجع السابق لوحة ٢٢، ٢٣.

(٢١١) ابن سينا، **النجاة**، مطبعة السعادة، نشرة محيي الدين الكردي ١٩٣٨م - ١٣٣١هـ، ص ٤٧٧ الغزالي **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: د. سليمان دنيا، هامش ص ٢٨٩.

(٢١٢) ابن سينا، رسالة المعاد، مخطوط دار الكتب. لوحة ١٣، ١٤

يقول ابن سينا في «النجاة»: يجب أن تعلم أن المعاد: منه مقبول من الشرع، ولا طريق إلى إثباته إلّا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم.

وقد بسطت الشريعة الحقّة، التي أتانا بها نبيّنا المصطفى ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ حال السعادة والشقاوة، التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة، الثابتان بالمقاييس التي للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن.

والحكماء الإلٰهيُّون، رغبتهم في إصابة هذه السعادة، أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، فلا يستعظمونها في جانب هذه السعادة، التي هي مقاربة الحقّ الأول، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادة لها، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع(٢١٣).

ويقول ابن سينا في نص آخر من رسائله في الحكمة والطبيعيّات... «ان اللّه تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام **بموعد بالجمع بين السعادتين الروحية ببقاء النفس والجسمانيّة ببعث البدن** الذي هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها وأمّا السعادة البدنية فلا يفي بوضعها إلّا الوحي والشريعة وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التي لأنفس الفجار وانها أشد إيلامًا وإدامة الشقاوة التي أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث ويعرف أن تلك الشقاوة على من تدوم وعمن تنقطع.

وأمّا التي تختص بالبدن فالشريعة أوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده.

---

(٢١٣) ابن سينا، النجاة، الإلٰهيات، ص ٤٧٧، الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، هامش ص ٢٨٨، د. سليمان دنيا، ابن سينا والبعث، ص ١٣.

وأمّا الشقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان.

والجسمانية تصح بالنبوة التي صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهي متممة بالعقل.

فإن كل ما لا يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً، وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفة»(٢١٤).

من هذا النص يتضح عدة أمور هي:

ـ إقرار ابن سينا بالمعاد الجسماني والروحاني كما جاء في الشريعة.

ـ العقل يستطيع أن يصل إلى معرفة السعادة الروحية عن طريق النظر والقياس والبرهان.

ـ الوحي والشريعة هما طريق معرفة السعادة البدنية وليس العقل.. ولكن ليس معنى ذلك أنها منقطعة الصلة بالعقل بل السعادة الجسمانية صحت بالنبوة التي صحت بالعقل والدليل.. ومن هنا فهي قامت على الأصل المبني على العقل.

لذلك يقول ابن سينا:

«الجسمانية تصح بالنبوة التي صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهي متممة بالعقل».

ومن هنا فابن سينا يعترف بالمعاد الجسماني ولكن يرى أن العقل لا يستطيع الاستدلال عليه.

ويرى ابن رشد ذلك بل يدافع عن موقف الفلاسفة إذ يقول في (فصل المقال) عن المعاد:

---

(٢١٤) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص ١٥، ١٦.

«ويشبه أن يكون المخطىء في هذه المسألة، من العلماء معذوراً، والمصيب مشكورًا، أو مأجورًا، وذلك إذا اعترف بالوجود، وتأوّل فيها نحوًا من أنحاء التأويل، أعني صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود، وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرًا لأنه أصل من أصول الشريعة»[٢١٥].

وابن سينا لم يجحد وجود البعث، بل هو حاول تعقّل صفة المعاد وليس وجوده.

ويقول ابن رشد أيضًا في مناهج الأدلة:

«والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها بعد ألا يكون نظر يفضي إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلومًا للناس بالشرائع والعقول»[٢١٦].

ومن هنا فلا مجال للحديث عن تكفير الفلاسفة ـ كما فعل الغزالي ـ فالقضية من أساسها لا ينكرها الفلاسفة لأنها أصل من أصول العقيدة، لكن كان الاختلاف في تصور وتعقّل كيفيّة وقوعها.. فإذا كان العقل الإنساني المحدود لا يستطيع أن يعقل فعلاً من أفعال الذات الإلٰهية، إلاّ أن هذا التشوّق من النفس والبحث عن الاطمئنان النفسي قد مر بنبي اللّٰه إبراهيم عليه السلام عندما طلب من ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى.

﴿وَإذ قَالَ إبراهيمُ: رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحيي المَوتَى قَالَ أَوَلَم تُؤمِن قَالَ بَلَى، وَلَكِن لِيَطمئِنَّ قَلْبِي﴾[٢١٧].

فالخليـل عليه السلام لم يطلب طمأنينة قلبه بوجود ربه، بل بمعرفة كيفية

---

(٢١٥) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٥١.

(٢١٦) ابن رشد، **مناهج الأدلة**، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢١٧) البقرة/ ٢٦٠.

خفية من كيفيات أفعاله[٢١٨]، ولم ترعد السماء ولا زلزلت الأرض زلزالها ولم يغضب سبحانه وتعالى على إبراهيم حين سأل ما سأل، ولا حرمه شرف الاصطفاء للنبوة، بل كانت كلمة الله ردًا على سؤال إبراهيم ﴿أَوَلَم تُؤمِن﴾ قال ﴿بَلَى وَلَكِن لِيَطمَئِنَّ قَلْبِي﴾، وفي جواب إبراهيم اعتراف صريح معلن بأن قلبه لم يكن مطمئنًا، بل أعياه أن يتمثل كيفية إحياء الله الموتى، فلم يكتم في نفسه ما خامره من قلق، بل طلب الرؤية والمشاهدة التماسًا لطمأنينة القلب، والراحة من نوازع القلق وهواجس الحيرة»[٢١٩].

---

(٢١٨) محمد بن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص ٨٤.

(٢١٩) د. عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، ص ١١٣، ١١٤

الفصل الرابع

أثر النظر العقلي في القرآن على الفكر الإسلامي

أولاً: الفكر الإسلامي في عصر النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة:

إن من ينكر أثر دعوة القرآن للنظر العقلي في الفكر الإسلامي كمن ينكر وجود الشمس في هذا العالم، فبطبيعة الحال إن الإسلام الذي جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وإن كَانُوا مِن قَبلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1] لا بد وأن يكون له أكبر الأثر في الفكر عامة والفكر الإسلامي خاصة.

وقد ظهرت البواكير الأولى للحركة العقليّة الإسلامية منذ عصر تنزيل القرآن الكريم حيث كان ينزل على الرسول صلّى الله عليه وسلّم منجمًا ويتلقفه المسلمون يقرأونه ويتدبرونه ويتأملونه ويستخرجون منه الحقيقة ويعملون بها، ومن هذا التدبّر وهذا التفكّر في أعماق النص القرآني بدأ الفكر الإسلامي.

إلا أن هناك من يرى «أن المسلمين في أول الأمر قد فتنهم القرآن بأسلوبه وقوة أسره وشغلتهم الحروب التي كانت بينهم وبين أعدائهم في فجر الإسلام.. وما كان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجة ماسة للتعمّق في فهم القرآن

---

(١) آل عمران/ ١٦٤.

من الناحية العقليّة»[2] وللرد على ذلك نوضح أن الفترة الأولى المعاصرة للدعوة الإسلامية كانت أكثر الفترات نقاشًا وجدالاً ونظرًا واستفسارًا وذلك لأنه دين جديد، وكل جديد لا يقبل بسهولة، كما أن طبيعة هذا الدين الجديد جعلت الناس مطالبين من الدين نفسه أن يعرضوا مبادئه على عقولهم، ومن هنا علم القرآن المسلمين كيفية النظر العقلي، فكان المسلمون يسألون الرسول عليه الصلاة والسلام مستفسرين، والمخالفون يسألونه معارضين ومتعنتين ومجادلين، وكانت الأسئلة من كل نوع، فقد سألوه عن الروح والبعث، والخمر والميسر، وعن الإيمان وعن اللّه.. وغيرها، وكانت هذه الأسئلة الموجّهة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يجيب عنها الوحي القرآني تارة وتجيب عنها أحاديث الرسول تارة أخرى، ملبيًا بذلك حاجة العقل الإنساني في فهم الأمور الاعتقادية أو التشريعية أو الأخلاقية.

ومن ذلك ما رواه البخاري في صحيحه، عن عمران بن حصين قال: «دخلت على النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: أقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا مرتين ثم دخل ناس من أهل اليمن فقال: أقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذا لم يقبلها بنو تميم، قالوا قد قبلنا يا رسول اللّه، قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: كان اللّه ولم يكن شيء غيره (وفي رواية أخرى لم يكن شيء قبله) وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض فنادى مناد ذهبت ناقتك يا ابن الحصين فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب فواللّه لوددت أني كنت تركتها»[3].

والذي نراه من هذا الحديث أن هؤلاء القوم جاءوا لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ليتفقهوا في الدين وسألوا الرسول الكريم في أمور غيبية تتعلق بخلق

---

(2) د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة دار المعارف، ط ٤، ص ٣٣ بتصرف.

(3) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق ١/٥٩ جـ ٤، ص ٧٣، كتاب التوحيد ٩٧/ ٢٢ طبعة استانبول، تركيا سنة ١٩٨١م، جـ ٨ ص ١٧٥، راجع أيضًا: شرح الحديث اختلاف الناس فيه في شرح الطحاوية ص ٧٢.

السمـوات والأرض وأجابهم الرسول عليه الصلاة والسلام دون حرج، بل لقد كان القوم يستبشرون بمثل هذه الأمور التي كانت ترضي عقولهم وتزيل الغشاوة واللبس والغموض في الأمور، حتى أن هذا الصحابي ود لو ترك ناقته على أن يترك هذا المجلس.

وقد كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أحيانًا يبدأ بتوضيح الأمور والكلام فيها دون أن يسأله أحد، ومثال ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن طارق بن شهاب قال: سمعت عمر رضي اللّه عنه يقول: قام فينا النبي صلّى اللّه عليه وسلّم مقامًا فأخبرنا عن بدء الخلق حتى دخل أهل الجنّة منازلهم وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه[٤].

وكان صلّى اللّه عليه وسلّم إذا عرضت للناس الشكوك والأوهام يأخذ بيدهم إلى الطريق الصحيح. . ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: «جاء ناس من أصحاب النبي صلّى اللّه عليه وسلّم فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: وقد وجَدتموه، قالوا: نعم، قال ذاك صريح الإيمان». وفي رواية أخرى عن عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه عنه. . قال: «سئل النبي صلّى اللّه عليه وسلّم عن الوسوسة فقال: تلك محض الإيمان»[٥].

فهذه الأحاديث توضح إلى أي حد كان الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم لا ينفر الناظرين من «الشك» إذا عرض ووقع أو إذا اقتحمت عقولهم الوساوس والشبهات خلال التدبُّر والتفكُّر، فكان يدعوهم إلى إخراج هذه الشكوك من دائرة «العبث» حتى يكون الشك «شكًّا منهجيًّا» ويقود نظرهم على النحو الذي يوظف هذا العارض في سبيل امتلاك اليقين: صريح الإيمان: محض الإيمان.

وتلك شهادة لهذا المنهج بالتفرّد في هذا الباب، بل وشهادة منه على أنه

---

(٤) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق ١/٥٩ جـ ٤، ص ٧٣.

(٥) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الوسوسة في الإيمان، راجع أيضًا: الأحاديث القدسية، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ ١، ص ٤٨، ٤٩، شرح الطحاوية ص ١٩٩، ٢٠٠.

قد جاء شاهدًا على بلوغ الإنسانية مرحلة رشدها ورشادها، التي استحقت فيها ـ بجدارة ـ أن يكون هذا هو منهجها في النظر، وتوظيف حتى الوسـاوس والشكوك والشبهات في اختبار الفروض وامتحان الاحتمالات دعمًا لليقين وتنمية للركائز المعرفيّة(٦).

ومن هذا المنطلق وهذا المنهج القويم لم ينه الرسول الكريم صلّى اللّه عليه وسلّم عن الجدال والمناقشة إلّا أن يكون مراء في الدين، وإذا كان البعض يرى أنه صلّى اللّه عليه وسلّم نهى عن الجدال في الدين معللين موقفهم بمثل هذه الأحاديث مثال ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابن العاص أنهما قالا: «جلسنا مجلسًا في عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كنا به أشد اغتباطًا من مجلس جلسناه يومًا. جئنا فإذا أناس عند حجر رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول اللّه خلف الحجر يسمع كلامهم، فخرج علينا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم مغضبًا يعرف الغضب في وجهه، حتى وقف عليهم فقال: أي قوم! بهذا ضلت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض، إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضًا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به، ثم التفت إلي وإلى أخي، فغبطنا أنفسنا ألا يكون رآنا معهم»(٧).

ـ وفيما أرى ـ أن هذا الحديث لا ينهى عن النظر أو الجدل في مثل هذه الأمور بل المنهي عنه هو طريقة تناولهم ومنهجهم في البحث والنظر، وذلك لأنهم كانوا يضربون القرآن بعضه ببعض فقدم لهم الرسول الكريم «المنهج الذي يجب على المسلمين اتباعه لكي يستطيعوا فهم القرآن»(٨) فهمًا صحيحًا

(٦) د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (تحت الطبع) بتصرف.

(٧) ابن سعد (الطبقات) جـ ٤ قسم ٢ ص ١٤١، س ١٠ ـ ١٩، الإمام عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ٨٧.

(٨) د. سهير فضل اللّه، الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين، ص ٥٣.

يتمشى مع النظرة الإسلامية للأمور، النظرة الإيمانية التي تؤمن أولاً بأن القرآن لا يضرب بعضه بعضًا ولا يمكن أن يوجد فيه تناقض أو اختلاف لو تدبّروه حق التدبّر قال تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القرآنَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اختِلافاً كَثِيرا﴾[9].

وعلى ذلك أوضح لهم الرسول الكريم المنهج السليم بقوله: .. إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضًا، ولنقف قليلاً عند قوله يصدق بعضه بعضًا وهو مفتاح المنهج.. وكيف يتم تصديق بعضه بعضًا دون أن يعمل الإنسان عقله؟ إنّ الوصول إلى هذا الهدف «ليس عملاً آليًا لا يقوم على شيء من النظر وإنما هو عمل يقوم على كثير من التدبُّر والتعقُّل، إذ ليس رد المتشابه إلى المحكم، أو حمل المجمل على المبين، أو المطلق على المقيد، أو العام على الخاص، أو إحدى القراءتين على الأخرى بالأمر الهيّن الذي يدخل تحت مقدور كل إنسان، وإنما هو أمر يعرفه أهل العلم والنظر خاصة»[10] وعلى ذلك فمن لم تكن عنده القدرة في سلوك هذا الطريق من أجل فهم القرآن فهمًا جيدًا حسبه أن يسقط عنه اللوم لعجزه ويطبق قول الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم إذ يقول: «فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به» إذ أن التشابه لم يكن تشابهًا ذاتيًا في ذات الأمر بل التشابه (تشابه نسبي) يرجع إلى قدرة العقول نفسها على فهم القرآن لذلك يقول صلّى اللّه عليه وسلّم «وما تشابه عليكم» وهذه حقيقة توضح أن التشابه يمكن أن يختلف من إنسان لآخر حسب مقدرته العقلية ومنهجه فإذا لم يستطع العقل أن يقوم بمحاولة تصديق القرآن بعضه بعضًا فعليه أن يسلم الأمر للّه منعًا للاختلاف والزيغ ولكي لا يؤمن ببعض الكتاب ويشرك ببعضه، بل يؤمن بالكتاب كلّه.

ولقد وعى الصحابة تمامًا هذا المعنى المطلوب فنجد عليًا بن أبي طالب

---

(٩) النساء/ ٨٢.

(١٠) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، جـ١، ص ٤١ بتصرف.

رضي الله عنه يقول ـ فيما ذكره البخاري ـ حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله[11]؟.

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلاّ كان فتنة لبعضهم[12].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سأله رجل عن تفسير آية فقال: ما يؤمنك أني لو أخبرتك بها لكفرت بها، وكفرك بها تكذيبك بها. فتبين أنه ليس كل أحد يليق بمعرفة جميع العلوم[13].

ولهذا قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَالَتْ أَودِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ إلى قوله: ﴿يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمثَالَ﴾[14]..

يقول ابن تيمية: فإن هذا مثل ضربه الله فشبه فيه ما ينزله من السماء من العلم والإيمان بالمطر، وشبه القلوب بالأودية، والأودية منها صغار وكبار، فكل وادٍ يسيل بقدره[15]. والصحابة أنفسهم لم يكونوا في درجتهم العلمية ومواهبهم العقليّة على نحو سواء بل كانوا مختلفين في ذلك اختلافًا عظيمًا قال مسروق: «جالست أصحاب محمد صلّى الله عليه وسلّم فوجدتهم كالإخاذ ـ يعني الغدير ـ فالإخاذ يروي الرجل، والإخاذ يروي الرجلين والإخاذ يروي العشرة، والإخاذ يروي المائة، والإخاذ لو نزل به أهل الأرض لأصدرهم»[16].

وهناك من يرى أن الطريقة النبوية في معالجة مثل هذه الأمور الميتافيزيقية ليست برهانية.. وسوف نضرب مثالاً لنرى هل حقًا هذه الطريقة النبوية ليست

---

(11) صحيح البخاري ٤١/١ كتاب العلم، باب من خص بالعلم قومًا دون قوم كراهية أن لا يفهموا.

(12) رواه مسلم ـ راجع درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، جـ ٥، ص ٧٥.

(13) المرجع السابق، جـ ٥، ص ٧٦.

(14) الرعد/ ١٧.

(15) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ ٥، ص ٧٦.

(16) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون جـ١ ص ٣٦.

برهانية أم هي على العكس من ذلك؟.

لقد أخرج الإمام مسلم بروايات كثيرة ما رواه بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقال: هكذا خلق الله الخلق فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئًا فليقل آمنت بالله.

ومنها «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: يأتي الشيطان أحدكم، فيقول: من خلق كذا، وكذا حتى يقول له: من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله، ولينته»(١٧).

ولقد فهم البعض من ظاهر الحديث أنه صلّى الله عليه وسلّم أمرهم أن يدفعوا الخواطر بالإعراض عنها والرد لها من غير استدلال ولا نظر.

ولقد سُئل الفخر الرازي: «لِمَ لَمْ يأمر النبي صلّى الله عليه وسلّم عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور بل أمر بالاستعاذة؟ فأجاب الفخر: بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع طريقه فتارة يضربه بعصا، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره. ثم قال فالبرهان هو الطريق الأول، وفيه صعوبة والاستعاذة بالله هو الثاني وهو أسهل.

واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضي أن طريقة البرهان أقوى وأكمل، وليس الأمر كذلك، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه»(١٨).

ويعلق ابن تيمية على هذا التساؤل وعلى رد الفخر عليه بكلام جيد نوافقه عليه.

يقول ابن تيمية(١٩): «السؤال باطل وكل من جوابيه مبني على الباطل،

---

(١٧) مسلم ١/١١٩ كتاب الإيمان، باب الوسوسة في الإيمان، سنن أبي داود ٤/٢٣١ كتاب السُّنّة، باب في الجهمية والأحاديث القدسية، دار الكتب العلمية، بيروت جـ١، ص ٤٨، ٤٩.

(١٨) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٣، ص ٣٠٨.

(١٩) المرجع السابق، جـ٣، ص ٣٠٨ ـ ٣١٠.

فهو باطل وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين:

أحدهما: البرهان، والآخر: الاستعاذة. وأن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم أمر بالاستعاذة، وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان وأن طريقة البرهان تقطع الأسئلة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي صلّى اللّه عليه وسلّم وأن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم لم يأمر بطريق البرهان. ويوضح ابن تيمية:

أن هذا خطأ من وجوه، بل النبي صلّى اللّه عليه وسلّم أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار، ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظار، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالإيمان، وأمر بالاستعاذة وأمر بالانتهاء، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلاّ بما أمر به، لا طريق غير ذلك.

وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن يقال: البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية... ويستطرد ابن تيمية في بيان أن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها... فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئُها اللّه في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها.

وينتهي ابن تيمية: إلى أن تلك العلوم الضرورية التي هي الأساس قد يعرض فيها شبهات ووساوس... والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث ولهذا فإن من أنكر العلوم الحسيّة والضرورية لم يُناظر... ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال، وإنما يخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات

علمية وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظراً يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على النظر، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال[٢٠].

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه كما يعجز عن حل الشبهة السفسطائية.

وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذي يُعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلّة والشهوات المغوية، ولهذا أمر العبد أن يستهدي ربّه في كل صلاة فيقول:

﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ، صِرَاطَ الذينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِم وَلاَ الضَّالِينَ﴾[٢١].

وقال تعالى:

﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيطَانِ نَزغٌ فَاستَعِذ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٢٢].

وهكذا كما وضح ابن تيمية أنه عندما يصل الشك إلى الأساس وهي العلوم الضرورية التي هي أصل كل العلوم فإن طريق النظر والاستدلال لا يفيد بل الاستعاذ بالله أسلم لأنه هو القادر على صرف ذلك عن الإنسان.

والوجه الثاني: كما يقول ابن تيمية: هو أن يقال: النبي صلّى الله عليه وسلّم لم يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة، إعلامًا منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه، وليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده، فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأوّل كل شيء

---

(٢٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ٣، ص ٣١٠.

(٢١) الفاتحة/ ٥ ـ ٧.

(٢٢) الأعراف/ ٢٠٠.

حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾[٢٣].

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا آخر وجب أن ينتهي... مع استجارته بالله من وسواس التسلسل... وأيضًا وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم إنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقًا، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق، بل يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بدّ لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة[٢٤].

ولذلك يجب أن نفرق بين نوعين من الأسئلة:

الأول: السؤال الفاسد مثل ما ذُكر وهو معلوم بطلانه بالفطرة والضرورة، لذلك أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم أن ينتهي عنه لأنه يقوم على الشك الهدّام.

والثاني: السؤال الصحيح وهو الذي إذا صاحبته الشكوك كان شكًا منهجيًا يؤدي إلى المعرفة اليقينيّة.

ولذلك يعرض لنا ابن تيمية موقفًا آخر للرسول صلّى الله عليه وسلّم يوضح النظر الذي يقوم على السؤال الصحيح، ما ذُكر في سنن ابن ماجة عن «أبي رزين العقيلي رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وما ثمَّ خلق، عرشه على الماء»[٢٥].

ويعلق ابن تيمية على هذا الحديث بقوله: (لم يكن هذا السؤال فاسدًا

---

(٢٣) النجم/ ٤٢.

(٢٤) ابن تيمية، المرجع السابق، جـ٣، ص ٣١٤.

(٢٥) سنن ابن ماجة ١/٦٤ ـ ٦٥، وورد هذا الحديث في موضعين في المسند (ط. الحلبي) مع اختلاف في الألفاظ ٤/١١، ١٢ ـ هامش درء تعارض جـ٣، ص ٣١٥.

عنده صلّى اللّٰه عليه وسلّم كسؤال السائل: من خلق اللّٰه؟ فإنه لم ينه السائل عن ذلك، ولا أمره بالاستعاذة، بل النبي صلّى اللّٰه عليه وسلّم سأل بذلك لغير واحد، فقال له: أين اللّٰه؟ وهو منزه أن يسأل سؤالاً فاسدًا، وسمع الجواب عن ذلك وهو منزّه أن يقر على جواب فاسد، ولما سئل عن ذلك أجاب، فكان سائلاً به تارة، ومجيبًا عنه أخرى(٢٦).

وقد نهج الصحابة ـ رضوان اللّٰه عنهم ـ منهج النظر العقلي الذي سلكه رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم وفرقوا بين النظر الصحيح والنظر الفاسد، فنجد عمر رضي اللّٰه عنه وموقفه من «صبيغ بن عسل» الذي كان يسأل عن المتشابه وهو يريد من ذلك التشكيك في أمور الدين، فطلبه عمر وأخذ يضربه بعراجين النخل حتى دمى رأسه. فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، قد ذهب الذي كنت أجده في رأسي. يريد بذلك أنه قد تاب، وأن نزعاته قد ذهبت بها عراجين النخل ولكن «الفاروق» لم يكتف بذلك، بل نفاه إلى البصرة حتى استيقن من صلاح حاله(٢٧).

ولا يجب أن يُفهم من هذه الواقعة أن الفاروق عمر ـ رضي اللّٰه عنه ـ كان يكره الجدال والمناظرة، إذ كيف نفسر مجادلته لليهود في جبريل وميكائيل.. فقد «كان لعمر أرض بأعلى المدينة فكان يأتيها وكان طريقه على موضع مدارسة اليهود، وكان كلما مر دخل عليهم فسمع منهم، وأنه دخل عليهم ذات يوم فقالوا يا عمر ما من أصحاب محمد أحد أحب إلينا منك.... وانا لنطمع فيك، فقال لهم عمر: أي يمين فيكم أعظم؟ قالوا: الرَّحمٰـن، قال: فبالرَّحمٰن الذي أنزل التوراة على موسى بطور سيناء أتجدون محمدًا عندكم نبيًا؟ فسكتوا قال تكلموا ما شأنكم واللّٰه ما سألتكم وأنا شاك في شيء من ديني. فنظر بعضهم لبعض، فقام رجل منهم فقال أخبروا الرجل أولأخبرنه، قالوا نعم إنا نجده مكتوبًا عندنا، ولكن صاحبه من الملائكة الذي يأتيه بالوحي هو جبريل وجبريل عدونا وهو

---

(٢٦) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ٣، ص ٣١٥.

(٢٧) راجع الإمام عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام** ص١٠٩ بتصرف.

صاحب كل عذاب وقتال وخسف، ولو أنه كان وليه ميكائيل لآمنّا به فإن ميكائيل صاحب كل رحمة وكل غيث، قال لهم فأنشدكم بالرَّحمٰن الذي أنزل التوراة على موسى بطور سيناء أين ميكائيل وأين جبريل من اللّه؟ قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره، قال عمر: فأشهد أن الذي هو عدو للذي عن يمينه هو عدو للذي عن يساره، والذي هو عدو للذي عن يساره هو عدو للذي عن يمينه، وأنه من كان عدوًّا لهما فإنه عدو للّه. ثم رجع عمر ليخبر النبي صلّى اللّه عليه وسلّم فوجد جبريل قد سبقه بالوحي، فدعاه النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم فقرأ عليه:

﴿قُل مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقاً لِمَا بَينَ يَدَيهِ وَهُدىً وَبُشرَى لِلمُؤمِنِينَ. مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلكافِرِينَ﴾(٢٨).

فقال عمر: والذي بعثك بالحقّ لقد جئت وما أريد إلّا أن أخبرك»(٢٩).

لقد حاور عمر اليهود واحتج عليهم بالعقل والنقل معًا حتى صدق اللّه قوله واحتجاجه وهذا يوضح الفرق بين الموقفين.

ويوضح عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه فهمه للعلم الإلٰهي المحيط حين يقول: «مثل علم اللّه فيكم كمثل السماء التي أظلتكم، والأرض التي أقلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض لا تستطيعون الخروج من علم اللّه، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب، كذلك لا يحملكم اللّه على مأثم»(٣٠).

ونجد أيضًا موقفًا آخر لعمر بن الخطاب رضي اللّه عنه حين يسأله يهودي

---

(٢٨) البقرة/ ٩٧ ـ ٩٨.

(٢٩) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، طبعة إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٩٧٨ جـ٢، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣٠) د. مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسُّنّة في أصول الدين، دار الدعوة الاسكندرية، ص ٩.

فيقول له: أرأيت قوله تعالى ﴿وجنة عرضها السموات والأرض﴾ فأين النار؟ فقال عمر لأصحاب محمد ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ أجيبوه، فلم يكن عندهم فيها شيء. فقال عمر: أرأيت النهار إذا جاء الليل يملأ الأرض فأين الآخر؟ قال حيث شاء اللّه، فقال عمر: والنار حيث شاء اللّه، فقال اليهودي: والذي نفسي بيده يا أمير المؤمنين انها لفي كتاب اللّه المنزل كما قلت (يقصد التوراة)[٣١].

ونجد موقفًا آخر للإمام علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه حين انصرف من «صفين» سأله سائل أكان المسير بقضاء اللّه وقدره؟ فأجابه علي: والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما هبطنا واديًا ولا علونا قلعة إلّا بقضاء وقدر.

ثم بيّن الإمام أن الإيمان بالقدر هذا لا ينافي المسؤولية فقال للسائل: لعلك تظن قضاء لازمًا، وقدرًا حتمًا، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد وما كانت تأتي من اللّه لائمة لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب، ولا المسيء أولى بعقاب الإساءة من المحسن... ان اللّه تبارك وتعالى أمر تخييرًا، ونهى تحذيرًا، ولم يكلف جبرًا ولا بعث الأنبياء عليهم السلام عبثًا[٣٢].

وإذا كانت المواقف السابقة التي عرضنا لها منذ قليل كلها تدور حول أمور ميتافيزيقية تتعلق بالأصول الاعتقادية، نجد أيضًا على الجانب الآخر ـ في مجال الأحكام الشرعية العملية ـ دعوة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم إلى الاسترشاد بالعقل في هذا المجال حيث فتح الباب أمام العقل ليصول ويجول في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة حين دعا إلى مبدأ الاجتهاد وسن لولاته في الأمصار أن يجتهدوا رأيهم حين لا يجدون نصًا لما جاء في القرآن بأحكام كلّف اللّه بها المسلمين.

ورسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أول من مارس الاجتهاد والاستنباط

---

(٣١) الكاندهلوي، حياة الصحابة، دار القلم، دمشق، جـ٣، ص ٣٩.

(٣٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧٢، ص ١٣٤، ١٣٥.

برأيه فيما لا وحي فيه:

فنجد ما رواه البخاري . . . «عن أبي هريرة من أن أعرابيًا أتى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال إنّ امرأتي ولدت غلامًا أسود واني أنكرته. فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: هل لك من إبل قال نعم، قال فما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق[٣٣] قال: ان فيها لوُرْقًا قال: فأنى ترى ذلك جاءها قال: يا رسول الله لعل عرق نزعها قال ولعل هذا عرق نزعه»[٣٤].

وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن امرأة جاءت إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم فقالت: إنّ أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج - أفأحج عنها، قال: نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ قالت: نعم، قال: فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء[٣٥].

وهكذا كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أول من طبق الدعوة الإسلامية إلى إعمال العقل والفكر والاجتهاد، ووضع بذلك منهجًا عقليًا للمسلمين يسيرون عليه سواء في حياته صلّى الله عليه وسلّم أو من بعده، وقد كان حديث معاذ «هو الحجة في إثبات القياس عند جميع الفقهاء»[٣٦].

فعن معاذ رضي الله عنه أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لما بعثه إلى اليمن قال، كيف تصنع أن عرض لك قضاء؟.

قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله

---

(٣٣) أورق هو الذي في لونه بياض إلى سواد ويقال الأورق الأغبر الذي فيه سواد وبياض وليس بناصع البياض لكون الرماد، وقوله فأنّى ذلك أي فمن أين ذلك وقوله «لعل عرق نزعها» أي جذبه إليه وأظهر لونه عليه والعرق الأصل من النسب والله أعلم (ابن عبد البر - جامع بيان العلم وفضله، هامش جـ٢، ص ٦٦).

(٣٤) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالسُّنّة باب١٢، جـ٨،ص ١٥٠، أيضًا ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله جـ٢، ص ٦٦.

(٣٥) المراجع السابقة، نفس الموضع.

(٣٦) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله جـ٢، ص ٦٥.

صلّى اللّه عليه وسلّم؟ قال: أجتهد رأيي.

قال: فضرب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم صدري ثم قال: الحمد للّه الذي وفق رسول رسول اللّه لما يرضي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم[٣٧].

وأيضًا ما روي عنه عليه السلام انه قال لابن مسعود: «اقضِ بالكتاب والسُّنّة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»[٣٨].

وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم في كثير من الأحكام ولم يعنفهم كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق وقال لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً ونظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس كما يقول ابن القيِّم[٣٩].

واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة وحكم فيهم باجتهاده، فصوبه النبي صلّى اللّه عليه وسلّم وقال:

«لقد حكمت فيهم بحكم اللّه من فوق سبع سموات»[٤٠].

واجتهد الصحابيان اللذان خرجا في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر فصوبهما وقال للذي لم يعد: أصبت السّنّة وأجزأتك صلاتك، وقال للآخر لك الأجر مرتين[٤١].

---

(٣٧) ذكره أبو داود في سننه كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، مراجعة وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر، مكتبة الرياض الحديثة جـ ٣، ص ٣٠٣.
أيضًا: ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق، إدارة الطباعة المنيرية بالأزهر، جـ ١، ص ١٧٥.

(٣٨) الأمدي، **الأحكام في أصول الاحكام** جـ ٤، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٣٩) ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، جـ١، ص ١٧٦.

(٤٠) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤١) ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، جـ١، ص ١٧٦، ١٧٧.

واستطاع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أن يواجهوا الحياة ـ بعد وفاة رسولهم صلّى الله عليه وسلّم ـ فاجتهدوا فيما لم يجدوا له حكماً واعتمدوا على العقل في فهم روح النص حتى انهم اجتهدوا في بعض الأحكام التي حكم بها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ورأوا أن الظروف تستدعي تغيير الحكم، تحقيقًا للمصلحة التي هي غاية التشريع وهذا أمر ثابت بروايات صحيحة دونت منذ عهد التدوين، حتى وصلت إلينا وقبلها وتداولها علماء الشريعة على مر الأزمان وجعلوا لذلك عنوانًا ثابتًا في كتبهم حتى الآن هو:

«تغير الأحكام تبعًا لتغير المصلحة»[٤٢].

وكـان أبو بكر الصدِّيق رضي الله عنه أوّل من واجه هذه المواقف عقب وفاة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، حيث واجه من الأحداث ما لم يكن لها نظير في عهده صلّى الله عليه وسلّم، فكانت مسألة المرتدين الذين منعوا الزكاة مع إقرارهم بالإسلام وإقامتهم الصلاة.

وقد رأى أبو بكر رضي الله عنه أن يقاتلهم حتى يؤدّوا ما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: فقال له عمر: كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها؟».

فقال أبو بكر: ألم يقل: إلاّ بحقّها؟ فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقامة الصلاة، ووافقه الحاضرون على ذلك.

ثم عُرضت مسألة جمع القرآن في مصحف حين تهافت الناس في قتال المرتدين وقتل من القراء خلق كثير وخشي عمر أن يضيع القرآن بموت حفظته فعرض على أبي بكر أن يجمع القرآن ويكتبه، فنفر منه أبو بكر وقال: أأفعل ما لم يفعل رسول الله؟ وأرسل إلى زيد بن ثابت، وعرض عليه اقتراح عمر، فنفر كما نفر أبو بكر، وقال مقالته: فقال عمر: انه أمر لا ضرر فيه، بل فيه الخير

---

(٤٢) د. عبد المنعم النمر، الاجتهاد، دار الشروق، طبعة أولى ١٩٨٦، ص ٥٤ راجع أيضًا: د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (تحت الطبع).

للإسلام والمسلمين، فوافقاه على ذلك، وألفت لجنة من الحفاظ الموثوق بهم لتنفيذ القرار»[٤٣].

وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أكثر الصحابة توسعًا في استعمال النظر العقلي في أمور التشريع ذلك لأنه قد «واجه من الأحداث مالم يواجه غيره، فعلى يديه فتحت البلاد، ومصرت الأمصار، وخضعت للمسلمين أمم ذوات مدنيات قديمة كالفرس والروم، وكان هذا من أسباب امتياز عمر رضي الله عنه بسعة الأفق، وتوسيع مجال العمل بالرأي السديد، فإنه رضي الله عنه، لم يقتصر على الاجتهاد فيما لا نص فيه، بل اجتهد في تعرّف المصلحة التي يرمي إليها النصّ من كتاب أو سُنّة، واسترشد بهذه المصلحة في أحكامه، أي أنه كان يعمل بروح الشريعة لا بمنطوقها فقط»[٤٤].

ومن أمثلة ذلك اجتهاده في المؤلفة قلوبهم وذلك حين جعل الله تعالى لهم نصيبًا مفروضًا من الزكاة في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ . . ﴾[٤٥].

فلم يقف عمر أمام هذا النص جامدًا، بل أعمل عقله وفهم أن المقصود به إعزاز الإسلام، وتكثير سواد المسلمين حينما يحتاجون إلى ما يقويهم ويعزهم، وقد عزّ الإسلام وكثر المسلمون حتى أصبح الإعطاء على هذا الوجه ذلة وخنوعًا فمنعه عمر، وهو لا يريد إلاّ العزة التي أرادها الإسلام للمسلمين.

ولما فتح الله على المسلمين العراق والشام عنوة، كانت ظواهر النصوص تقتضي أن تقسم أربعة أخماس الغنيمة بين الغزاة الفاتحين، والخمس فقط

---

(٤٣) د. علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ص ١٠٠.

(٤٤) راجع أمثلة اجتهاده رضي الله عنه، المرجع السابق ص ١٠٠ ـ ١٠٢ وأيضًا: د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، (تحت الطبع).

(٤٥) التوبة/ ٦٠.

للمصالح المنصوص عليها في قوله تعالى:

﴿وَاعلَمُوا أَنَّمَا غَنِمتُم مِّن شَيءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُربَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وابنِ السَّبِيلِ﴾(٤٦).

وقد طالب الغزاة بهذا فعلاً، وأيّدهم كثيرون، ولكن عمر رضي اللّه عنه رأى بثاقب فكره وبعيد نظره أن يطبق ذلك على ما غنموه من الأموال المنقولة، فأمّا الأرض فرأى أن تبقى في يد زارعيها في نظير مال يدفعونه كل سنة للدولة، لتنفق منه على الجيوش المرابطة على حدود العراق والشام وغيرهما من أقطار الدولة، وعلى اليتامى والمساكين وابن السبيل من هذه البلاد كلها، وقال: «إذا لم أفعل ذلك فمن أين آتي بالمال الذي أحافظ به على هذه الحدود؟ وقد نفتح بلادًا أخرى ليس فيها ما في العراق والشام فيكون أهلها عبئاً علينا، فمن أين نأتي بالمال الذي نعول به فقراءهم؟» فوافقوه على ذلك(٤٧).

وهكذا لم يقتصر الاجتهاد والنظر العقلي فيما لم ينزل فيه نص فقط بل أيضًا كان الاجتهاد والنظر في النصوص ذاتها على نحو ما فعل عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه وكان ذلك أكبر دليل على فهم روح المنهج الإسلامي في الاجتهاد والنظر وتوسيع مجال إعمال العقل وعدم التمسّك بظواهر النّصوص وطرح ما وراءها من دلالة ومعنى، لدرجة تلغي الغاية منها وتلغي الروح الإسلامية التي تتناسب مع مكانة الرسالة الخاتمة.

فهذه النصوص التي اجتهد فيها عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه هي من المتغيرات المعلّلة بعلة غائية والتي تتعلق بالأمور الدنيوية المتغيرة على مرّ العصور طبقًا للظروف، لذلك فهي ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعلتها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد(٤٨).

---

(٤٦) الأنفال/ ٤١.

(٤٧) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤٨) د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (تحت الطبع) بتصرف.

وهكذا نهج الصحابة والخلفاء الراشدون منهج رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في تعليم الأمة كيفية القياس والاجتهاد وإعمال العقل وحرية الفكر، وكما يقول المازني: «الفقهاء من عصر رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إلى يومنا وهلم جرًا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم قال وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور و التمثيل عليها»(٤٩).

ومما تقدم نرى أنه من الخطأ البالغ أن نقول: ان العهد الأول كان عهد حروب وانشغال عن التفكير العقلي، بل إنّ القرآن الكريم قد اشتمل على أصول علوم ومعارف في هداية الخلق إلى الحق بلغت مبلغًا يستحيل على أهل الأرض جميعًا من علماء وأدباء وفلاسفة ومشرعين وأخلاقيين أن يأتوا من تلقاء أنفسهم بمثلها، قال تعالى:

﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيءٍ﴾(٥٠).

وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيكَ الكِتَابَ تِبيَاناً لِكُلِّ شَيءٍ﴾(٥١).

«وقال ابن برهان: ما قال النبي صلّى اللّه عليه وسلّم: ما من شيء فهو في القرآن أو في أصله قرب أوبعد، ففهمه من فهمه، وعَمِهَ عنه من عَمِهَ، وكذا كل ما حكم به أو قضى به وإنما يدرك الطالب من ذلك بقدر اجتهاده وبذل وسعه ومقدار فهمه. وقال غيره: ما من شيء إلاّ ويمكن استخراجه من القرآن لمن فهمه اللّه»(٥٢).

وهكذا نرى أن الفكر الإسلامي قد انطلق من القرآن الكريم والسُّنّة النبوية الشريفة التي هي تفسير للقرآن، فـأصبحت الحياة الفكرية الإسلامية كلها ليست

---

(٤٩) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله** جـ٢، ص ٦٦، ٦٧، راجع أمثلة من القياس المجمع عليه أيضًا في **أعلام الموقعين** لابن القيم الجوزية، جـ١، ص ١٧٧.

(٥٠) الأنعام/ ٣٨.

(٥١) النحل/ ٨٩.

(٥٢) السيوطي، **الاتقان**، جـ٢، ص ١٦١.

سوى التفسير القرآني، فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلٰهية نشأت علوم اللغة... إلخ[٥٣].

وبذلك نرى أن المسلمين قد تدرّجوا في طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالإسلام واستمر هذا التدرّج إلى أن دونت العلوم وتعمّقوا في مشكلات العقيدة وأحكام الدين وغيرها من العلوم.. حتى بلغوا في كل هذا مبلغ الكمال والنضج ثم طلبوا ـ في هذا الطور من حياتهم ـ فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهّم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم بذلك لم يطلبوا الفلسفة إلّا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقليّة إلى مستوى هذا التراث الفلسفي، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامي إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة[٥٤].

ثانيًا: دور النظر العقلي في فهم المتشابه من القرآن:

إن العلاقة وطيدة بين النظر العقلي والمتشابه في القرآن الكريم، ذلك لأن «المحكم بوضع اللغة لا يحتمل إلّا الوجه الواحد فمن سمعه أمكنه أن يستدل به في الحال»[٥٥] أما «المتشابه فيحتاج إلى فكر ونظر لحمله على الوجه المطابق»[٥٦].

وليس معنى ذلك أن للمتشابه مزية على المحكم لأن ذلك خلاف

---

(٥٣) د. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي**، جـ ١، ص ٢٢٧. أيضًا: مقدمة كتاب **الشامل في أصول الدين للجويني**، تحقيق: د. علي سامي النشار وآخرون، ص ١٧.

(٥٤) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٢٩ بتصرف.

(٥٥) السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن**، جـ ٢، ص ١٦.

(٥٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

للإجماع، أو أن للمحكم مزية على المتشابه لأن ذلك ينقض الأصل في أن جميع كلامه سبحانه وتعالى سواء وأنه منزل بالحكمة.

ومن هنا لا بدّ من إبراز العلاقة بين النظر العقلي ومتشابه القرآن الكريم. هذه القضية التي كثر حولها الجدل واختلفت فيها الآراء، الأمر الذي جعل ابن خلدون يعتبر أن الخلاف والتناظر والاستدلال حول ما أثارته الآيات المتشابهات هو الذي أدّى إلى علم الكلام[٥٧] وأدى إلى ظهور الفرق ما بين مؤول ومفوض، فظهرت قضية التأويل وقامت بدور كبير في إظهار علاقة العقل بفهم القرآن.

والاختلاف في التأويل يرجع إلى قراءة الآية الآتية من سورة آل عمران. قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيكَ الكِتَابَ مِنهُ آياتٌ مُحكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ ابتِغَاءَ الفِتنَةِ وَابتِغَاءَ تَأوِيلِهِ وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِن عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُوا الأَلبَابِ﴾[٥٨].

فالسلف لهم قولان وقراءتان:

القول الأول: يرى أصحابه أنه تم الكلام عند قوله **﴿وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللَّهُ﴾** ثم أن الواو في قوله **﴿والراسِخُونَ فِي العِلمِ﴾** واو الابتداء، وعلى هذا لا يعلم المتشابه إلاّ اللّه، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي.

والقول الثاني: يرجع إلى السلف أيضاً ومروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وهو القول بكون العلم بالمتشابه حاصلاً عند اللّه تعالى وعند الراسخين في العلم[٥٩].

---

(٥٧) راجع: مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٣.

(٥٨) آل عمران/ ٧.

(٥٩) راجع: تفسير الفخر الرازي.جـ٧.ص ١٩٠، تفسير القرطبي، جـ٤، ص ١٦، ١٨ والانقان للسيوطي جـ٢، ص ٤.

لكن كيف يمكن الجمع بين الرأيين عند السلف؟.

تتحدد الإجابة عن ذلك بعد أن نعرف ما يقصده السلف من التأويل: فالقول بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ـ يقصد به هنا (تفسير الكلام وبيان معناه[٦٠] فيكون بذلك التأويل والتفسير مترادفين ومنه دعاء الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم لابن عباس «اللهم فقهه في الدين، وعلّمه التأويل»، فقد روي عن ابن عباس أن الراسخين معطوف على اسم اللّه عزّ وجل وأنهم داخلون في علم المتشابه وأنهم مع علمهم به يقولون آمنا به... واحتج قائلو هذا القول بأن اللّه سبحانه وتعالى مدحهم بالرسوخ في العلم، فكيف يمدحهم وهم جهال! وقد قال ابن عباس أنا ممن يعلم تأويله وقرأ مجاهد هذه الآية وقال أنا ممن يعلم تأويله، حكاه عنه إمام الحرمين أبو المعالي[٦١].

وهذا الوجه من التأويل هو ما يعنيه ابن جرير الطبري بقوله في تفسيره: (القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا) وهذا النوع أيضًا هو الذي قصده ابن قتيبة وأمثاله ممن يقولون ان الراسخين في العلم يعلمون التأويل ومرادهم به التفسير[٦٢].

أما المعنى الثاني للتأويل عند السلف وهو التأويل الذي لا يعلمه إلاّ اللّه، فالمقصود به: «هو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشيء المخبر به»[٦٣] فيكون

---

(٦٠) راجع: ابن تيمية، الرسائل الكبرى، جـ٢، ط١، ١٣٢٣هـ، ص ١٥، ١٦ شرح الطحاوية، ص ١٥٣.

(٦١) القرطبي، التفسير، جـ ٤، ص ١٨.

(٦٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة عيسى الحلبي القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٧٢ ـ ٧٣، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جـ ٥، ص ٣٨١، ٣٨٢.

(٦٣) راجع: الاكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص ١٥ ـ ١٧، درء تعارض العقل والنقل، جـ٥، ص ٣٨١، ترجيح أساليب القرآن، ص ١٢٢، شرح الطحاوية، ص ١٥٢.

التأويل هنا بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام أو التي يؤول إليها الخطاب لقوله تعالى:

﴿هَل يَنظُرُونَ إلَّا تَأوِيلَهُ يَومَ يَأتِي تَأوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبلُ قَد جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالحَقِّ﴾[٦٤].

فتأويل أخبار المعاد هو وقوعها يوم القيامة، فإذا أخبرنا اللّٰه تعالى بالغيب الذي اختص به من الدارين وما فيهما علمنا معنى ذلك الذي أريد منا فهمه وفسرناه، واما نفس الحقيقة المخبر عنها التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلاّ اللّٰه. ولذلك لما سئل مالك وغيره من السلف عن تأويل قوله تعالى:

﴿الرَّحمٰنُ عَلَى العَرشِ اسْتَوَى﴾[٦٥].

قالوا: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة[٦٦].

«فيثبتون العلم بالاستواء وهو التأويل الذي بمعنى التفسير وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبّر ويُعقل ويُفقه ويقولون الكيف مجهول وهو التأويل الذي انفرد اللّٰه بعلمه وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلاّ هو»[٦٧].

وذلك لأن السلف يميزون بين نوعين من المتشابه:

(المتشابه في نفسه) الذي استأثر اللّٰه بعلم تأويله.

(المتشابه الإضافي) الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله.

---

(٦٤) الأعراف/ ٥٣.

(٦٥) طه/ ٥.

(٦٦) راجع: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** جـ١، ص ٢٠١ ـ ٢٠٨. ابن المرتضى اليماني، **ترجيح أساليب القرآن**، ص ١٢٤.

(٦٧) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** جـ ٥، ص ٣٨٢

«ولذلك كانت القراءتان.. قراءة من يقف على قوله (إلاّ اللّه) وقراءة من لا يقف عندها.. كلتا القراءتين حق.

ولا يريد من وقف على قوله (إلاّ اللّه) أن يكون التأويل بمعنى التفسير للمعنى فإن لازم هذا أن يكون اللّه أنزل على رسوله كلامًا لا يعلم معناه جميع الأمة ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لا حظ لهم في معرفة معناها سوى قولهم (آمنا به كل من عند ربنا) وهذا القدر يقوله غير الراسخ في العلم من المؤمنين. أمّا الراسخون في العلم فيجب امتيازهم عن عوام المؤمنين في ذلك.. وقد قال ابن عباس رضي اللّه عنهما: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله، ولقد صدق رضي اللّه عنه، فإن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم دعا له وقال: (اللهم فقهه في الدين، وعلّمه التأويل) رواه البخاري وغيره.. ودعاؤه صلّى اللّه عليه وسلّم لا يرد.

قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس، من أوله إلى آخره، أوقفه عند كل آية واسأله عنها. وقد تواترت النقول عنه أنه تكلم في جميع معاني القرآن، ولم يقل عن آية إنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلاّ اللّه»[٦٨].

وهكذا كان التأويل عند السلف على وجهين:

الأول: العلم بمعاني القرآن وهو التأويل الذي نعلمه وهو بمعنى التفسير والبيان.

الثاني: وهو العلم بالكيفية وهو التأويل الذي لا يعلمه إلاّ اللّه وهو المجهول لنا كقول مالك وغيره «الاستواء معلوم والكيف مجهول»[٦٩].

وعلى ذلك لا يجب أن نطلق على مذهب السلف بأنهم «مفوضة» (بكسر الواو وتشديدها) بمعنى أنهم لم يستعملوا التأويل... ولا يجب أن نفهم أن طريقة السلف هي الإيمان بألفاظ النصوص والاعراض عن تدبّر معانيها وفقهها

---

(٦٨) **شرح الطحاوية**، ص ١٥٣.

(٦٩) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ ٥، ص ٢٣٤ بتصرف.

وعقلها.. بل كل ما هنالك انهم فوضوا الأمر للّه في معرفة الكيفيّة التي هي من الغيب المحجوب أمره عن العباد.. وهم بذلك قد أدركوا تمامًا المنهج القرآني في عدم التعرّف للكيفيّة.. ويرجع ذلك إلى فهمهم العميق لحدود العقل الإنساني وقصوره عن الإحاطة باللّه وصفاته وأفعاله على الحقيقة.. إذ كيف يحيط المحدود باللامحدود، فقد فهموا تمامًا أن هذا سوف يوقعهم في التناقض الذي ينكره العقل والشرع معًا وفهموا جيدًا قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[٧٠].. لذلك «روي عن أبي بكر رضي اللّه عنه أنه قال: العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث في ذات اللّه إشراك، سبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلاّ العجز عن معرفته، ولا ينبغي أن نتوهم فيه كيف لأن الكيف عنه مرفوع»[٧١].

لذلك نجد ابن تيمية حين يعرض لمذهب السلف من متشابه القرآن فإنه لا يقول بأن مذهبهم هو التوقف أو التفويض وذلك لأنهم لم يكفوا من بيان معنى آية من كتاب اللّه، سواء المحكم منها والمتشابه.

أما التأويل في كلام المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين فقد أخذ معنى آخر وهو «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك»[٧٢] ففسروا الاستواء في قوله تعالى ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٧٣] بمعنى الاستيلاء والغلبة ويرجعون في تفسيرها إلى اللغة، وأولوا قوله تعالى: ﴿وَلِتُصنَعَ عَلَى عَيني﴾[٧٤] أن المراد به لتقع الصنعة على علمي.

وقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٧٥] إلا ذاته أي نفسه[٧٦].

---

(٧٠) طه/ ١١٠.

(٧١) د. محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٧٣م، ص ٧٣.

(٧٢) شرح الطحاوية، ص ١٥٤.

(٧٣) الأعراف/ ٥٤.

(٧٤) طه/ ٣٩.

(٧٥) القصص/ ٨٨.

(٧٦) راجع: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦ - ٢٣٠، الإمام الرسي، كتاب

وهذا هو التأويل الذي سلكته المعتزلة في معرض الرد على المجسمة والمشبهة الذين تمسكوا بهذه الأدلة من جهة السمع على أنها أدلة تثبت التجسيم والتشبيه، وهذا التأويل لا بد فيه من وجود قرينة اما عقلية أو سمعية لكي يكون دليلاً واضحًا يؤدي إلى الحكم على المتشابه من خلال المحكم، والقرينة السمعية كما يقول القاضي عبد الجبار:

«اما أن تكون في هذه الآية، اما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سُنّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمة. فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم»(٧٧).

وذلك لأنهم رأوا «أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه»(٧٨)، ومن هنا جاء تأويلهم بناء على أن المتشابه فرع يجب ردّه إلى الأصل وهو المحكم وذلك لأن المحكمات هن أم الكتاب كما في قوله تعالى:

﴿مِنهُ آياتٌ مُحكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ﴾(٧٩).

ومن هنا كان تأويلهم في إطار التنزيه الإلهي الذي فرضته الآيات المحكمات، في إطار الاستعمال اللغوي، وفي إطار السياق القرآني للآيات، وعلى ذلك يمكن أن يقبل منهم هذا التأويل خاصة وأن اللغة تتسع لذلك حيث يمكن أن يكون اللفظ محتملاً لمعنيين وهو في أحدهما أظهر، فيسمى الراجح ظاهرًا والمرجوح مؤولاً.

أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الهلال سنة ١٩٧١ جـ١، ص ١٠٥ ـ ١١١.

(٧٧) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠٠.

(٧٨) المرجع السابق، ص ٦٠٥.

(٧٩) آل عمران/ ٧.

ومثال المؤول قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾[٨٠].

فإنه يستحيل حمل المعيـة على القرب بالذات، فتعيّن صرفه عن ذلك، وحمله اما على الحفظ والرعاية، أو على القدرة والعلـم والرؤية، كما قال تعالى:

﴿وَنَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبْلِ الوَرِيدِ﴾[٨١].

وكقوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحمَةِ﴾[٨٢].

فإنه يستحيل حمله على الظاهر، لاستحالة أن يكون آدمي له أجنحة، فيحمل على الخضوع وحسن الخلق وكقوله: ﴿وَكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾[٨٣] يستحيل أن يشد في القيامة في عنق كل طائع وعاص وغيرهما طير من الطيور فوجب حمله على التزام الكتاب في الحساب لكل واحد منهم بعينه[٨٤].

لذلك يقول الإمام أبو الحسن الأشعري:

القـرآن على ظاهره إلاّ أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر[٨٥].

ويقول الفخر الرازي:

ان المصـير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما لما ثبت بالدليل أنه لاحق إلا ما دل عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً[٨٦] وجميـع فرق

---

(٨٠) الحديد/ ٤.

(٨١) ق/ ١٦.

(٨٢) الاسراء/ ٢٤.

(٨٣) الاسراء/ ١٣.

(٨٤) البرهان للزركشي، جـ٢، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٨٥) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين، ص ٢٣٨.

(٨٦) تفسير الفخر الرازي، جـ ١٥، ص ٦٦.

الإسلام مقرّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن(٨٧).

كما يجب الأخذ في الاعتبار أن «حمل المتشابهات في الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها، ليس، رأيًا لأحد من المسلمين، وإنما هو رأي لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة»(٨٨).

وذلك لأن علماءنا ـ أجزل اللّه مثوبتهم ـ قد اتفقوا على ثلاثة أمور تتعلق بهذه المتشابهات:

أولاً: صرفها عن ظواهرها المستحيلة، واعتقادأن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعًا. كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلّة القاطعة وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته؟.

ثانيًا: أنه إذا توقف الدفاع عن الإسلام على التأويل لهذه المتشابهات وجب تأويلها بما يدفع شبهات المشتبهين ورد طعن الطاعنين.

ثالثًا: أن المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهمًا قريبًا، وجب

---

(٨٧) الفخر الرازي: **أساس التقديس في علم الكلام**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٥، ص ٧٩.

ويقول الإمام الغزالي في كتاب (التفرقة بين الإسلام والزندقة) ان الإمام أحمد بن حنبل أول في ثلاثة مواضع... وقد حكى ابن الجوزي عن القاضي أبي يعلى تأويل أحمد في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ الأنعام/ ١٥٨، قال: وهل هو إلاّ أمره بدليل قوله: ﴿أو يَأْتِيَ أَمرُ رَبِّكَ﴾ (النحل/ ٣٣) راجع الزركشي، البرهان في علوم القرآن جـ٢، ص ٧٩. وأيضًا نجد الإمام ابن حزم الظاهري الذي يطبق الأخذ بظواهر النصوص فلا يحاول تأويلها ولا يحاول تعليلها بتعريف العلة التي قام عليها الحكم.. إلا أنه يسلك مسلك المؤولين وإن كان لا يعتبر ذلك تأويلاً، بل يعتبره أخذاً بمدلولات الألفاظ المجازية. فنجده يفسر اليد في قوله تعالى: ﴿يد اللّه فوق أيديهم﴾ بقوله اللّه فوق أيديهم وفي قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾، اللّه ينفق كيف يشاء وفي قوله ﴿مما عملت أيدينا﴾ بما عملنا....

راجع الإمام محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص٥٧٩.

أيضًا راجع د. سهير فضل اللّه أبو وافية، ابن حزم، ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(٨٨) د. عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، جـ٢، ص ٢٩٢.

القول به إجماعًا وذلك كقوله سبحانه وتعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فإن الكينونة بالذات مع الخلق مستحيلة قطعًا، وليس لها بعد ذلك إلاّ تأويل واحد، هو الكينونة معهم بالإحاطة علمًا وسمعًا وبصرًا وقدرة وإرادة[89].

وعلى ذلك فإن الخلاف المصطنع بين السلف والخلف هو خلاف في الظاهر فقط، لأن المآل فيما ذهب إليه كل من السلف والخلف واحد، ما دام الأمر الرئيسي والأساسي محل اتفاق وهو أنه عز وجل لا يشبه شيئًا من مخلوقاته وأنه منزّه عن جميع صفات النقص، والخلاف شكلي ينحصر في طريقة تفسير هذه الألفاظ التي تدور بين تركها على حقيقتها مع تنزيه اللّه تعالى عن الكيف والنقص وتأويلها على المجاز لتتفق لغويًا مع تنزيه اللّه تعالى عن الكيف والنقص.

ومما سبق نرى أن المتشابه ـ وما ارتبط به من تأويل ـ أبرز أهمية النظر العقلي في فهم القرآن، الأمر الذي جعل علماء الإسلام يرون أن في إنزال المتشابه حكمة بالغة منها: حث العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القُرب، وحَذَراً مما قاله المشركون: ﴿إِنَّا وَجَدنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾[90] وليمتحنهم ويثيبهم كما قال: ﴿لِيَجزِيَ الَّذِينَ آمنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[91] فنبههم على أن أعلى المنازل هو الثواب، فلو كان القرآن كله محكمًا لا يحتاج إلى تأويل لسقطت المحنة وبطل التفاضل، واستوت منازل الخلق ولم يفعل اللّه ذلك، بل جعل بعضه محكمًا ليكون أصلاً للرجوع إليه، وبعضه متشابهًا، يحتاج إلى الاستنباط والاستخراج ورده إلى المحكم ليستحق بذلك الثواب الذي هو الغرض، وقد قال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُم وَيَعلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[92][93].

---

(٨٩) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٨٦.

(٩٠) الزخرف/ ٢٢.

(٩١) سبأ/ ٤.

(٩٢) آل عمران/ ١٤٢.

(٩٣) **البرهان** للزركشي جـ ٢، ص ٧٥، **الاتقان** جـ٢، ص ١٧، راجع أيضًا: **تأويل مشكل القرآن**

ثالثًا: العلاقة بين العقل والنقل[٩٤] عند بعض متكلمي الإسلام:

كانت مشكلة العلاقة بين العقل والنقل من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد عني بها المتكلمون والفلاسفة على اختلافهم.

وحين نتكلم عن موقف المتكلِّم من هذه القضية، لا بد أن نشير إلى أن المتكلم مفكّر يؤمن بالنص الديني أولاً ثم يحاول البرهنة على هذا الإيمان بالعقل، وذلك لدفع الشبهة عن هذا الدين.

لذلك يعرف عضد الدين الايجي (+ ٧٥٦ هـ) علم الكلام بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[٩٥].

ويعرفه ابن خلدون (+ ٨٠٨ هـ) بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات»[٩٦].

لذلك من شروط علم الكلام تأييد الشرع بالعقل وليس فصل الشرع عن العقل، كما يقول طاش كبري زاده:

«يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة، مما وردت في الكتاب والسُّنّة، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلامًا أصلًا»[٩٧].

ومشكلة العقل والنقل عند متكلمي الإسلام تقع بين اتجاهات ثلاثة:

لابن قتيبة ص٦٢، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦٠٠، تفسير الفخر الرازي، جـ٧، ص ١٨٥.

(٩٤) «النقل» هو الدليل المعتمد على السمع والنص «المنقول». راجع د. محمد عمارة، المعتزلة والقرآن، مقال ضم نظرة عصرية جديدة ص١٠٨.

(٩٥) الايجي، المواقف في علم الكلام، ص ٧.

(٩٦) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت ص ٤٥٨.

(٩٧) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، تحقيق كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، القاهرة، سنة ١٩٦٨م، جـ٢، ص ١٥٠.

الاتجاه الأول:

يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع، وهو اتجاه المعتزلة.

الاتجاه الثاني:

يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما جاء به الشرع ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية، ومن نحا نحوهم.

الاتجاه الثالث:

يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين، فيجعل الشرع متقدمًا على العقل، ولكنه مع ذلك يجعل للعقل مدخلاً في فهم الشرع، وهو اتجاه أهل السُّنَّة والجماعة ومنهم الأشعرية(٩٨).

ويجب أن نأخذ في الاعتبار أن المعتزلة في تقديمها للعقل لم تلغ السمع، بل كانت في موقف دفاع عنه.. وأيضًا على الطرف الآخر نجد الاتجاه الظاهري لا يلغي العقل مطلقًا بل كان من رواد الظاهرية ابن حزم الأندلسي وموقفه الواضح من العقل والنقل على نحو ما سنبين بعد قليل.

والآن نبدأ في توضيح موقف المعتزلة والأشاعرة من هذا الموضوع.

ذهبت المعتزلة إلى: أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وتجب معرفة الله تعالى بالعقل(٩٩). والمعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع(١٠٠). **﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾**(١٠١).

---

(٩٨) د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، دار الرائد العربي، بدون تاريخ، ص ١٥٤.

(٩٩) الشهرستاني، **الملل والنحل** جـ١، ص ١١٣.

(١٠٠) المرجع السابق جـ١، ص ٤٢، ٤٥، ١٠١، ١٠٢، وكذلك **تفسير الفخر الرازي** جـ ٢٠ ص ١٧٣، ود. أبو الوفا التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته** ص ١٥٩.

(١٠١) الأنفال/ ٤٢.

وذهبت الأشعرية: إلى أن الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب[١٠٢].

واستدلّوا بأن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلّا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعَثَ رَسُولاً﴾[١٠٣] فوجب أن لا يتحقق الوجوب قبل الشرع ثم أكدوا هذه الآية بقوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعدَ الرُّسُلِ﴾[١٠٤] وبقوله ﴿وَلَو أَنَّا أَهلَكناهُم بِعَذَابٍ مِن قَبلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَولاَ أَرسَلتَ إِلَينَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى﴾[١٠٥].

ولكي نناقش الموقفين لا بد أن نعرض وجهة نظر كل منهما لكي نرى أي الموقفين على حقّ وهل هما فعلاً على طرفي نقيض كما يذهب إلى ذلك البعض؟.

يقول الإمام الغزالي:

«والذي يُنكر النظر لا يستتب له الرشاد، لأن البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع، والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدي إلى الصواب»[١٠٦].

ولكن السؤال هل المعتزلة اقتصروا على محض العقل ولم يستضيئوا بنور الشرع؟.

---

(١٠٢) الشهرستاني الملل والنحل جـ١، ص٤٢، ٤٥، ١٠١، ١٠٢.

(١٠٣) الإسراء/ ١٥.

(١٠٤) النساء/ ١٦٥.

(١٠٥) طه/ ١٣٤.

(١٠٦) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص٢، ٣ مطبعة جريدة الإسلام بمصر سنة ١٣٢٠ هـ بتصرف.

تكمن الإجابة على هذا السؤال في موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث يرى أن الأدلة أربعة: حجة العقل والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع[١٠٧] «وأولها: دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والاجماع»[١٠٨].

ثم يناقش القاضي عبد الجبار هؤلاء الذين قد يتعجبون من هذا الترتيب للأدلة، فينبّه على أن تقديم «العقل» على «الكتاب» ليس تقديم «تشريف» وإنما هو تقديم «ترتيب» فالخارج من منزله يسعى إلى «المسجد»، لا بد وأن يصل المسجد عبر الطريق، فالمرور بالطريق قبل المسجد، لا يعني تفضيل الأول وتشريفه على الثاني وإنما هو الترتيب المنطقي للأمور! . . ويناقش القاضي عبد الجبار هذه القضية فيقول مستطردًا[١٠٩]:

«. . . وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، والسُّنَّة والإجماع فقط أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس كذلك، لأن اللّه تعالى لم يخاطب إلّا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنَّة والاجماع، فهو أصل في هذا الباب، وان كنا نقول: ان الكتاب هو الأصل، من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام وبالعقل يميّز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له. ومتى عرفنا بالعقل، إلهًا منفردًا بالإلٰهية وعرفناه حكيمًا، فعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول، ومميزًا له، بالاعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة، وإذا

---

(١٠٧) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ص٨٨ ـ راجع أيضاً الإمام القاسم الرسي كتاب **أصول العدل والتوحيد** ـ ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، جـ١، ص٩٦.

(١٠٨) القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢م، ص١٢٧ وطبعة ١٩٧٤، ص١٣٩.

(١٠٩) د. محمد عمارة، **الغزو الفكري**، ص ٥٠ ـ ٥١.

قال صلّى اللَّه عليه وسلّم: لا تجتمع أمتي على خطأ.. وعليكم بالجماعة علمنا أن الإجماع حجة»[110].

فالعقل عند المعتزلة كما يقول القاضي عبد الجبار ليس وحده، كما هو الحال في العقلانية اليونانية الغربية وإنما معه «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» فالمؤاخاة والتزامل والعلاقة قائمة ومتحققة، هنا بين «العقل» و«النقل» كسبيلين للبرهنة والاستدلال.

ويترجم القاضي عبد الجبار موقفه هذا في ردّه على البراهمة الذين ينكرون النبوات بحجة «أن ما أتى به الأنبياء في نظرهم لا يخلو، اما أن يكون موافقًا للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفًا له، وذلك مما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم»[111].

ويرفض القاضي هذا الموقف ويثبت للبراهمة أن العقل ليس فيه الكفاية، أو يمكن الاستغناء به عن الرسل، بل إنّ اللَّه خلق العقل بطبيعة تتلاءم مع ما جاءت به الرسل ويستحيل أن تأتي الرسل بما يخالف العقل[112].

لذلك يرى الفخر الرازي ـ وهو من الأشعرية واشتهر بتفنيد آراء المعتزلة ـ أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه.. إذ لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة[113].. بل يرى الفخر الرازي في الآية التي يستدل بها أصحابه على الوجوب الشرعي وهي قوله تعالى: **﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾**[114].

يرى فيها قولين:

«**الأول**: أن نجري الآية على ظاهرها ونقول: العقل هو رسول اللَّه إلى

---

(110) القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** ص ١٢٧.

(111) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة** ص ٥٦٣.

(112) راجع نص القاضي عبد الجبار، في المرجع السابق ص ٥٦٣ ـ ٥٦٦.

(113) راجع **تفسير الفخر الرازي** جـ ٢٠، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(114) الاسراء/ ١٥.

الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل.

والثاني: ان نخصص عموم الآية فنقول: المراد وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلّا بالشرع إلّا بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم وإن كان عدولاً عن الظاهر إلّا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بيّنا قيام الدلائل الثلاثة، على انا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي والله أعلم»[115].

وهكذا لا يوجد اختلاف حقيقي بين موقف المعتزلة والأشاعرة حول العلاقة بين العقل والنقل. والذي يجب أن نأخذه في الاعتبار «أن المعتزلة فرقة درست المعقول وفهمت المنقول، وتجردوا للدفاع عن الدين، وما كانت الأصول التي تضافروا على تأييدها، وتآزروا على نصرها إلّا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم، والتوحيد الذي اعتقدوه كان للردّ على الجهمية، والوعد كان للرد على المرجئة، والمنزلة بين المنزلتين ردّوا به على المرجئة والخوارج»[116].

ومن هنا كان لا بد أن يُفهم موقف المعتزلة من خلال الظروف التي عايشتها، وإذا كانت طريقتها في الدفاع عن الإسلام عقلية فذلك راجع إلى أن الخصم لم يلتزم بالنقل فكان لا بد من مناقشته على أساس من العقل، فالمعركة التي خاضوها فرضت عليهم هذا الأسلوب وذلك لأن «المحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال مقيد بأسلحته متعرف لخططه، دارس لمراميه وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثرًا بخصمه آخذًا منه بعض مناهجه، فالمعتزلة قد سري إليهم بعض من تفكير مخالفيهم، وإن لم يكن جوهريًا، وليس من شأنه أن يغير عقيدتهم أو يخرجهم من الإسلام أو ينقص من جهادهم في مناقشة المهاجمين، وما أحسن ما قال «نيبرج» في مقدمة إخراجه لكتاب الانتصار «من

(١١٥) تفسير الفخر الرازي جـ٢٠، ص ١٧٤، ١٧٥.

(١١٦) الامام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ١٣١.

نازل عدوًا عظيمًا في معركة فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته، وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في معركة الأفكار»[117].

ولنقف قليلاً عند مذهب الظاهرية لنبين موقفهم الحقيقي من قضية العقل والنقل[118]، «نشأ قليلاً عند الظاهرية لنبين موقفهم الحقيقي من قضية العقل الظاهري[119] (٢٠١ - ٢٧٠ هـ) ولكنه لم يبلغ من القوة والشيوع مبلغه في المغرب على يد الإمام علي بن أحمد بن سعيد المشهور بابن حزم الظاهري (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) إذ كانت الدعوة الفاطمية - التي تعرف أحيانًا باسم الدعوة الباطنية أو الدعوة الإسماعيلية - على أقواها وأشيعها في بلاد المغرب من افريقيا الشمالية وكان ابن حزم أمويًا شديد التعصب للدولة الأموية، شديد الإنكار على من يقاومونها من العلويين أو الفاطميين»[120].

ومن هنا نفهم حقيقة موقف ابن حزم ومنهجه الظاهري الذي دعا إليه بعد أن نشير بإيجاز إلى مذهب الباطنية.

والباطنية من الفرق الخارجة عن جميع فرق الإسلام[121]، ويقول عبد القاهر البغدادي: ان الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم. . . وتأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه الصلاة والسلام على موافقة أسسهم[122] لذلك يرى عبد القاهر البغدادي أنهم من

---

(١١٧) محمد بن عثمان الخياط: **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. تحقيق وتعليق د. نيبرج ص ٣٨ من مقدمة المحقق - طبعة بيروت ١٩٨٧.

(١١٨) الامام أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** ص ١٣٨.

(١١٩) (أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة، وأخذ الأحكام من ظواهر النصوص من غير تعليل لها، ولهذا يقول الخطيب البغدادي في ترجمته: انه أوّل من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً وسماه الدليل) الإمام محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص ٥٤٥.

(١٢٠) عباس العقاد، **التفكير فريضة إسلامية**، ص ١٠٢، ١٠٣ بتصرف.

(١٢١) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ٢٨١، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٢٨٥.

الدهرية الزنادقة الذين يقولون بقدم الرسل والشرائع كلها، لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع. وغرضهم الدعوة إلى دين المجوس بالتأويلات التي يتأولون عليها القرآن والسنة[١٢٣].

ومن مذهبهم الدعوة إلى «تعيين إمام صادق قائم في كل زمان» لأنه في نظرهم «لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلّا بتعليم معلم»[١٢٤].

لذلك «من مذهبهم أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية»[١٢٥] لأن هذا «الإمام يقوم بالهداية ويعلم من أسرار الدين ما لا يعلمه أحد من خاصة العلماء أو من عامة المقلّدين، لأن هؤلاء جميعًا إنما يعلمون ما ظهر من نصوص الكتاب ولا علم لهم بما بطن منه»[١٢٦] وفي نظرهم «أن الظاهر كالقشر والباطن كاللب واللب خير من القشر»[١٢٧]... إذ أن الظواهر عذاب وباطنها فيه الرحمة ويستشهدون بقوله تعالى:

﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العَذَابُ﴾[١٢٨][١٢٩].

وعندهم معنى الحديث الذي يقول: «ان القرآن نزل على سبعة أحرف» فلا يهتدي إليها على حقائقها غير الإمام الذي اختصه اللّه بأمانة الإلهام[١٣٠] لذلك «من شرط الداعي إلى بدعتهم أن يكون قويًا على التلبيس وعارفًا بوجوه

---

(١٢٣) نفس المرجع ص ٢٩٣، ٢٩٤ بتصرف.
(١٢٤) الشهرستاني، الملل والنحل جـ١، ص ١٩٥.
(١٢٥) المرجع السابق، ص ١٩٢.
(١٢٦) العقاد، التفكير فريضة إسلامية ص ١٠٣.
(١٢٧) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٣٠٢.
(١٢٨) الحديد/ ١٣.
(١٢٩) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٣٠١، ٣٠٢.
(١٣٠) التفكير فريضة ص ١٠٣.

تأويل الظواهر ليردها إلى الباطن»[١٣١].

لذلك لا نعجب من موقف الظاهرية عمومًا وابن حزم خصوصًا حيث دافع عن الإسلام ضد هذا التيار المنحرف الذي تأوّل أصول الدين على الشرك وأحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة.. وأوضح ابن حزم أن النص الديني واضح صريح لا يحتاج إلى تأويل مثل تأويلاتهم.

لذلك يقول الأستاذ العقاد: «قد نشأ مذهب «الظاهرية» ليقاوم هذه الباطنية وينكر الحاجة إلى إمام مستتر يعلم الناس ما ليس في وسعهم أن يتعلموه من ظاهر الآيات والأحاديث»[١٣٢].

ويحذرنا ابن حزم من هذه الفرق بقوله:

... «فاللَّه اللَّه عباد اللَّه في أنفسكم ولا يغرنكم أهل الكفر والإلحاد، ومن موه كلامه بغير برهان، لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما آتاكم به كتاب ربكم، وكلام نبيكم صلّى اللَّه عليه وسلّم فلا خير فيما سواهما، واعلموا أن دين اللَّه تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى أن للَّه ديانة سرًا وباطنًا، فهي دعاوى ومخارق واعلموا أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من ابنة أو ابن عم أو زوجة أو صاحب على شيء من الشريعة، كتمه عن الأحمر والأسود، ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز، ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه، فلو كتمهم شيئًا لما بَلَّغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإيّاكم وكل قول لم يبن سبيله ولا وضح دليله، ولا تعرجوا عما مضى عليه نبيكم صلّى اللَّه عليه وسلّم وأصحابه رضي اللَّه عنهم»[١٣٣].

---

(١٣١) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٩٨.

(١٣٢) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ١٠٣.

(١٣٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٢، ص ٢٧٤، ٢٧٥، وأيضًا: د. سهير فضل اللَّه أبو وافية، ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه ص ١٣٢.

من هذا النص الواضح نستطيع أن نتبين موقف ابن حزم وحرصه على الأخذ بظاهر النص وتأكيده على «أن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة إلّا أن يأتي نص أو إجماع، أو ضرورة حس، على أن شيئًا منه ليس على ظاهره، وانه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر»(١٣٤).

ولا يُعتبر موقف ابن حزم ودعوته إلى الأخذ بظاهر النص ـ إبطالاً لزعم الباطنية ودحض آرائهم فقط، بل أيضًا يعتبر ردًا قويًا وصريحًا على كل من يعتقد بأن القرآن تتعارض آياته أو تتناقض.

وعلى ذلك يجب أن يُفهم موقف ابن حزم الحقيقي، إذ ليس معنى قوله الأخذ بظاهر النص أنه ألغى العقل، فهو كمفكر مسلم لم ينكر العقل مطلقًا، إذ كيف نفسر موقفه ومناقشاته لأهل الملل والأهواء والنحل بالعقل والنقل معًا في كتابه الفصل وكتبه الأخرى. كل ما هنالك أن ابن حزم التزم بما يجب الالتزام به وهو كتاب اللّه وسُنّة رسوله والإجماع وعرف أن لكل موضوع منهجه الخاص به «فكان له منهجه الحسّي العقلي الخاص بالموضوعات الحسيّة العقليّة التي في متناول الحسّ والعقل. . . أمّا الأمور الإلٰهية الشرعية التي ليست من اختصاص العقل وتتعدى مجاله حيث أن معرفتها فوق قدرته وإمكانه كان له فيها منهج خاص وهو المنهج الظاهري الذي التزم فيه بما نص عليه اللّه تعالى وأخبر به وذكر بيانه»(١٣٥).

وعلى ذلك لا نستطيع أن نقول إن الاتجاه النقلي ـ ممثلاً في الظاهرية ـ عزل العقل عن النقل، ولا نستطيع أن نقول ان الاتجاه العقلي ـ ممثلاً في المعتزلة ـ أنكر النقل من حيث تقديمه للعقل، بل هما ليسا على طرفي نقيض كما يذهب البعض، لأن كلاً منهما يقدر للعقل دوره، ولكل منهما وجهة نظره:

فالذين قدموا النقل ـ بعد عقلهم الرسالة والألوهية ـ ذلك لإيمانهم بأن

---

(١٣٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ٢، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(١٣٥) د. سهير فضل اللّه أبو وافية، ابن حزم، رسالة دكتوراه، ص ١٣٢.

«مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلٰهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها»(١٣٦).

والذين قدموا العقل: ذلك لأن الخصم لا يلتزم بالنقل، فلا بدّ من مناقشته على أساس من العقل، فيكون «ما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفيّة بالبدع النظرية فاحتاجوا إلى الردّ عليهم من جنس معارضاتهم واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها»(١٣٧).

وما أجمل عبارات الراغب الأصفهاني (المتوفى ٥٠٢ هـ) إذ يقول:

«للّٰه عزّ وجل إلى خلقه رسولان: **أحدهما**: من الباطن وهو العقل.

والثاني: من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد إلى الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن، فالباطن يعرف صحة دعوى الظاهر، ولولاه لما كانت تلزم الحجة بقوله، ولهذا أحال اللّٰه من يشكك في وحدانيته وصحة نبوة أنبيائه على العقل، فأمره بأن يفزع إليه في معرفة صحتها.

فالعقل: قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيًا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرًا، واجتماعهما كما قال اللّٰه تعالى: **﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾**(١٣٨)(١٣٩) ».

وإلى هذا المعنى ذهب الإمام الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ ـ ١١١١ م) في كتابه معارج القدس حيث وضح تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر.

يقول الإمام الغزالي:

«اعلم إنّ العقل لن يهتدي إلّا بالشرع، والشرع لم يتبيّن إلّا بالعقل،

---

(١٣٦) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

(١٣٧) المرجع السابق، ص ٤٩٦.

(١٣٨) النور/ ٣٥.

(١٣٩) الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ٢٠٧.

فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس.

وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر.

فلهذا قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِنَ اللَّهِ نُورٌ وكِتَابٌ مُّبِينٌ. يَهدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ ويُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ بإذنِهِ﴾[140].

وأيضًا فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، وعلى هذا نبّه اللّه سبحانه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ﴾ إلى قوله ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾[141] فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان.

ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب اللّه تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى:

﴿صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فَهُم لَا يَعقِلُونَ﴾[142] ولكون العقل شرعًا من داخل، قال تعالى في صفة العقل: ﴿فِطرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لَا تَبدِيلَ لِخَلقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾[143] فسمى العقل دينًا ولكونهما متحدين قال ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾[144] أي نور العقل ونور الشرع ثم قال في الآية نفسها:

﴿يَهدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَآءُ﴾ فجعلهما نورًا واحدًا فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعًا ضياع الشعاع عند فقد نور البصر. والعقل إذا فقد

---

(١٤٠) المائدة/ ١٥ ـ ١٦.

(١٤١) النور/ ٣٥.

(١٤٢) البقرة/ ١٧١.

(١٤٣) الروم/ ٣٠.

(١٤٤) النور/ ٣٥.

الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور»[١٤٥].

ويرى الغزالي أنه لا يصح ذم العقل إذ هو نور البصيرة التي بها يعرف اللّه تعالى، ويعرف صدق رسله يقول الغزالي:

«فكيف يتصور ذمه وقد أثنى اللّه تعالى عليه؟ وإن ذم فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبما علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به، فيكون الشرع أيضًا مذمومًا»[١٤٦].

وجدير بالذكر أن نشير هنا إلى موقف شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يتحفظ بعض الشيء على الرأي السابق ويرى أنه رغم أهمية العقل فلا يعني ذلك أن ثبوت الشرع متوقف على العقل: يقول ابن تيمية: «هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[١٤٧].

وهنا يشير ابن تيمية إلى نقطة غاية في الأهمية وهي أن «المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية اللّه تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزل من عند اللّه ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا، فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالمًا به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه كان جاهلاً ناقصًا»[١٤٨].

---

(١٤٥) الغزالي ـ **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط خامسة سنة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٤٦) الغزالي، كتاب العلم، من **إحياء علوم الدين** ص ٢٤٩.

(١٤٧) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ١، ص ٨٧.

(١٤٨) المرجع السابق، ص ٨٨، ٨٩.

ومهما يكن من اعتراض ابن تيمية على الرأي السابق، فإن الجهة التي ينظر إليها كل من الطرفين مختلفة، حيث نجد ابن تيمية ينظر إلى العلاقة ـ من جهة ثبوت الشيء في ذاته بصرف النظر عن علمنا به أو عدم علمنا، والطرف الآخر ينظر إلى الموضوع من جهة مختلفة، وهي جهة الانتفاع والاهتداء والوسيلة المستخدمة لكي يتم الاهتداء بالشرع.

وإذا كانت الجهة مختلفة فلا بد أن يكون الاختلاف شكليًا بين الطرفين وإذا كان ابن تيمية يرى أن الشيء ثابت في نفسه سواء علمناه أو لم نعلمه، فإننا أيضًا لكي نعلمه لا بد من العقل وهو وسيلة علمنا بالأشياء فلا اختلاف إذن ومن هنا كانت النتيجة التي انتهى إليها ابن تيمية ـ رغم الاختلاف الظاهري ـ هي نفس النتيجة التي انتهى إليها الطرف الآخر وهي درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول على حد تعبير ابن تيمية.

لذلك يقول ابن تيمية:

«... ما عُلم بصريح العقل لا يُتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال انه يخالفه: اما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟»[١٤٩].

وعلى ذلك حينما نكون بإزاء الموقف الإسلامي من علاقة العقل بالنقل لا يجب أن نفصل بين العقل والنقل كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين[١٥٠]

---

(١٤٩) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، جـ١، ص ١٤٧.

(١٥٠) عادل عبد الحليم السكري، **النزعة النقدية عند المعتزلة**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٥م، ص ٢٤.

حيث يقسمون المواقف بازاء هذا الموضوع إلى ثلاث اتجاهات رئيسية:

ـ الاتجاه النقلي: وهو في نظرهم أخرج العقل من دائرة الشرع.

ـ الاتجاه العقلي: يرى أنه لا ينبغي القدح في الأدلة العقلية حتى لو تعارضت مع الأدلة النقلية، ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرّها العقل.

ـ الاتجاه التوفيقي: الجامع بين المعقول والمنقول(١٥١).

فالقضية ـ فيما أرى ـ ليست (اما.. أو)(١٥٢) اما أن نختار «النقل» فلا مجال للعقل أو نختار «العقل» فلا مجال للنقل.

ثم ان موقف الاتجاه النقلي بحسب ما سبق وهو «إخراج العقل من دائرة الشرع» فيه تناقض، إذ كيف يكون نقليًا ويخرج العقل من دائرة الشرع، إذ أن الشرع الإسلامي نفسه لم يخرج العقل من دائرته بل موقف الشرع من العقل هو الذي جعل علماء الإسلام يجعلون مصادر الاستدلال ليست فقط الكتاب والسُّنّة والاجماع بل والعقل أيضًا «لأن العقل هو الذي تعرض عليه بقية المصادر لكي يسبر غور نصوصها ويحدد المراد من دلالاتها»(١٥٣).

وموقف الشرع من العقل أيضًا هو الذي أعطى علماء الإسلام الفرصة لكي يقوموا بما قاموا به من محاولة التوفيق بين الدين والعقل هذه المحاولة التي فهمها البعض «من الذين لا يدركون غير ما هو على نمط الثنائية الانشطارية الغربية يحسبون هذه الخصيصة العربية الإسلامية تلفيقًا لا عقلانيًا..»(١٥٤).

على حين هي ـ ما رآها أسلافنا ـ بديهة فكرية تقتضيها الفطرة السليمة التي تفقه حقائق خصوصيات الإسلام(١٥٥).

---

(١٥١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(١٥٢) عادل عبد الحليم، **النزعة النقدية عند المعتزلة** ـ ص ٢٩ يرى أن القضية عند كل من الاتجاه العقلي والاتجاه النقلي أصبحت في صيغة اما.. أو.

(١٥٣) د. محمد عمارة ـ **الإسلام وقضايا العصر**، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٤م، ص ١٣٢.

(١٥٤) د. محمد عمارة، **الغزو الفكري**، ص ٤٨.

(١٥٥) د. محمد عمارة، المرجع السابق ص ٤٩.

رابعًا: التوفيق بين الدين والفلسفة عند بعض فلاسفة الإسلام:

بعد أن قدمنا لمحة عن مشكلة العقل والنقل عند بعض متكلمي الإسلام نعرض هذه القضية بإيجاز عند بعض فلاسفة الإسلام لنرى كيف أخذت هذه القضية شكلاً آخر عندهم وهي إظهار أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ما جاءت به الشريعة فلا خلاف إذن بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل والشريعة المستندة إلى الوحي. وذلك لإيمانهم بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة، من حيث أن كليهما يرمي إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير، ويرون توافق المصدرين، مصدر الدين ومصدر الفلسفة، في المعرفة والوصول إلى الحقيقة، لأن المعارف كلها ـ ما كان منها بوحي أو غير وحي ـ تصدر عن واجب الوجود بوساطة العقل الفعّال.

ولا جدال في أن مشكلة العلاقة بين العقل والوحي الترتيب، وبالتالي الحكمة والنبوة، أو الفلسفة والدين، أو العقل والنقل: قد فرضت نفسها على المحيط الإسلامي، ونتج عنها هذا التوفيق الذي كان من أهم مظاهر تفلسف المسلمين، و«هو الأمر الذي جعله بعض الغربيين[١٥٦] مناط الابتكار في الفلسفة الإسلامية، وجعله بعضهم سببًا لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشرين بالدين الإسلامي ودعاة له»[١٥٧].

وفلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق، من الكندي إلى ابن رشد، وبذلوا فيه جهودًا ملحوظة، وأدلوا بآراء لا تخلو من جدة وطرافة، وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

---

(١٥٦) قائل هذا الرأي (ليون جوتييه) في كتاب: **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، القاهرة، ١٩٤٥م، ص ١٢١، ١٧٦، وراجع أيضًا: د. توفيق الطويل، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، دار النهضة العربية، القاهرة ط ٣، ١٩٧٩م، ص ١١٦، د. محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، ص ٧.

(١٥٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط ٢، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٧٧.

فقد عرف الكندي (ت ٣٣٩هـ - ٨٦٥م) الفلسفة بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[١٥٨] ومن هنا لا بد أن تكون ذات صلة قوية بالدين لأن في «علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه.

واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن اللّه، جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات اللّه عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية اللّه وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها»[١٥٩].

وهكذا يجمع الكندي الدين والفلسفة على أهداف وحقائق واحدة، ويرى «أن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق»[١٦٠].

وذهب **ابن مسرة**[١٦١] (٢٦٩ - ٣١٩هـ) إلى أن النظر العقلي لا يخالف الوحي، فعن طريق الملاحظة والتأمّل فيما هو محسوس ومعلوم، يمكن للإنسان أن ينتقل إلى ما هو مجهول من حقائق ومبادىء، تتفق في نهايتها مع الحقائق الدينية، إذ يقول صراحة: «لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلّا مثل ما دلّت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل»[١٦٢].

ويرى **الفارابي** (ت ٣٣٩هـ - ٩٥٠ م) ان موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة وذلك في كتابه «تحصيل السعادة» إذ يقول: «فالملة محاكية للفلسفة... وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادىء القصوى للموجودات، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول

---

(١٥٨) **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٥٣، ٩٧.

(١٥٩) المرجع السابق ص ١٠٤.

(١٦٠) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(١٦١) هو محمد بن عبد اللّه بن مسرة بن نجيح القرطبي، مفكر مسلم عاش في القرن الثالث الهجري ولا يفصل بينه وبين الكندي إلّا حوالي نصف قرن تقريبًا. راجع: د. محمد كمال جعفر، **من قضايا الفكر الإسلامي**، مكتبة دار العلوم، القاهرة، سنة ١٩٧٨م، ص ٣٤٨.

(١٦٢) د. محمد كمال جعفر، **من قضايا الفكر الإسلامي** ص ٣٤٨.

للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخر. .»[١٦٣].

ويرى الفارابي انه إذا بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين (أي الفلسفة الصحيحة، والدين الصحيح) فما ذلك إلاّ «لأن النظام الفلسفي الذي تناقض مع هذا الدين، يعتبر نظامًا واهيًا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين»[١٦٤].

لذلك نجد عند الفارابي «أن النبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي، وأثر من آثار الفيض الإلٰهي على الإنسان»[١٦٥].

ويرى **ابن سينا** (ت ٤٢٨ هـ - ١٠٣٦ م) ما رآه استاذه الفارابي من قبل، فنجده في رسالته (في أقسام العلوم العقلية) بعد أن تكلم عن أقسام الحكمة يقول: «. . فقد دللت على أقسام الحكمة (أي الفلسفة) وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلّون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه فإنها بريئة منهم»[١٦٦].

أما **ابن حزم** (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م) فقد اهتم بالمعنى العملي لكل من الفلسفة والدين وذهب إلى أن غرضهما هو إصلاح النفس وأنه لا خلاف بين الشريعة والفلسفة في ذلك إذ يقول في كتابه (الفصل في الملل والنحل):

«الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل

---

(١٦٣) الفارابي - **كتاب تحصيل السعادة** - تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس بيروت، ط ٢ سنة ١٩٨٣م، ص ٩٠.

(١٦٤) د. محمد كمال جعفر، **من قضايا الفكر الإسلامي**، ص ٢٤١.

(١٦٥) د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، جـ ١، ص ٩٦.

(١٦٦) ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ص ١١٨

وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة»[١٦٧].

وقد بين ابن طفيل (ت ٨٥١هـ ـ ١١٨٥ م) في قصته الفلسفية المشهورة (حي بـن يقظان) كيف يستطيع الإنسان عن طريق عقله ودون معونة من خارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ويهتدي إلى معرفة اللّٰه وخلود النفس، وأن ما يتوصل إليه من معارف لا يتناقض مع مقررات الدين[١٦٨].

أمـا ابـن رشد (ت ٥٩٥ هـ ـ ١١٩٨ م) فقـد كـان واضحًا تمامًـا فـي إظهار العلاقة القوية بين الدين والفلسفة، أو الحكمة والشريعة ـ على حد تعبيره ـ، وخصص لهذه الغاية كتابيه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و(الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة)، ذلك فضلاً عما خصصه لها أيضًا في كتابه (تهافت التهافت) في مناسبات مختلفة ومواضع عدة.

وينطلق ابن رشد ـ في توضيح العلاقة بين الدين والفلسفة ـ من الشرع ذاته حيث يرى أن الشرع قد حث على دراسة الفلسفة عن طريق دعوته إلى النظر العقلي في الموجودات «وفعل الفلسفة ـ في نظر ابن رشد ـ ليس شيئًا أكثر من النـظر في الموجـودات واعتبارهـا من جهة دلالتهـا على الصانـع... فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.

والشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به[١٦٩]..

---

(١٦٧) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، جـ ١، ص ١٧١.

الشيخ مصطفى عبد الرازق، **التمهيد**، ص ٧٧، د. محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، بحث ضمن العدد الثالث من حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ١٩٨٤م، ص ٥٦.

(١٦٨) ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ١٩٥٧م، ص ٣٧٧. ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق: د. فيصل بدير عون، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس.

(١٦٩) ابن رشد ـ **فصل المقال**، تحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، ص ٢٢.

ويرى ابن رشد أن سيدنا إبراهيم عليه السلام ممن خصه اللّه تعالى بهذا العلم وشرفه به. فقال تعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إبراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرضِ﴾[١٧٠].

ويرى ابن رشد أنه لا يمكن أن يؤدي النظر الصحيح إلى مخالفة ما ورد به الشرع، بل يقطع بذلك قطعاً إذ يقول:

«إذا كانت هذه الشريعة حقًا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[١٧١].

وقال أيضًا: «ان الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[١٧٢].

بعد هذه اللمحة من محاولة الفلاسفة التوفيق بين الدين والفلسفة يكون السؤال هل حقًا يمكن أن يصل الفيلسوف بعقله إلى مثل الحقائق التي جاء بها النبيّ؟ وهل لا يوجد خلاف بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل والشريعة المستندة إلى الوحي؟ ولعل أهم ما أثار ثائرة رجال الدين المحافظين هو ما فهموه ـ ضمنًا أو تصريحًا ـ من إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول على معرفة مؤسسة على العقل وحده[١٧٣] لكن هل فلاسفة الإسلام كانوا يقصدون هذا المعنى حقًا؟ للإجابة عن ذلك نقول:

«ان التدليل على أحقية ما جاء به الرسول بإمكان الوصول إلى مثله من طريق العقل يعد في ذاته عملاً محمودًا في نظر رجل الدين المتفتح الذي يسره أن يجد مبادىء دينه لا تعارض العقل، ولا تقف في سبيل الفكر، ولكن رجل

---

(١٧٠) الأنعام/ ٧٥ والمرجع السابق ص٢٣.

(١٧١) المرجع السابق ص ٣١، ٣٢.

(١٧٢) المرجع نفسه، ص٦٧.

(١٧٣) د. محمد كمال جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي، ص ١٦٥

الدين المتفتح لا ينسى أيضًا أن النبوة خصوصية منحها الإله لأفراد نصبهم دعاة لأمره وهداة بهديه وقد أطلعهم على الحقيقة مباشرة بصورة لا تحتمل شكًا أو ارتيابًا.

وفي حالة الرسول الكريم ـ محمد صلّى اللّه عليه وسلّم ـ لم تتركه الألوهية ليصوغ هذه الحقائق التي شاهدها أو علمها. بل جعلته مجرد واسطة أمينة لنقل هذه الحقائق الإلٰهية، التي تم صوغها بعيدًا عن أي تدخل شخصي من النبي.

فإذا جاز للفيلسوف أن يصل إلى حالة النبي، فليس هناك إذن أي داع للاختصاص ومن ثم فليس هناك داع للسلطة المقدسة التي تفرضها مكانة النبي كمبلغ عن اللّه ـ وبعبارة أخرى ـ ان المشكلة هنا لم تكن مشكلة تخالف بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية بقدر ما هي خلاف في الأساس ذاته: أساس الدين نفسه كمصدر للمعرفة، وأساس العقل كمصدر آخر للمعرفة»[١٧٤].

وقد يسأل الإنسان فيقول: ان وضع المشكلة على هذا النحو يفهم منها بأن هناك طريقين من طرق المعرفة. وهذان الطريقان متناقضان، ولا يمكن أن يلتقيا: الأول طريق الدين، والثاني طريق العقل، وهذا ولا شك يوهم أن الدين لا يساير العقل أبدًا، بل يشق طريقًا مخالفًا له تمام المخالفة، وهو قول تنقضه الشواهد والأدلّة التي يمكن أن نستمدها من الدين نفسه[١٧٥].

وفيما أرى أن هناك شواهد وعوامل مستمدة من الدين نفسه ساعدت فلاسفة الإسلام على أن يقوموا بعملية التوفيق بين الدين والفلسفة، شاعرين بأنهم يعبرون عن روح الإسلام ويدافعون عنه في نفس الوقت، ومن هذه العوامل: تزامل النقل والعقل معًا منذ خلق الإنسان حيث أكدت النصوص الدينية من القرآن الكريم في مواضع كثيرة أن الإنسان مخلوق مميز بالعقل، وفي نفس الوقت مفطور على التديّن قال تعالى:

---

(١٧٤) د. محمد كمال جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي، ص ١٦٥، ١٦٦.

(١٧٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

﴿فَأَقِمْ وَجهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطرَةَ اللَّهِ التِي فَطَر النَّاسَ عَلَيهَا لاَ تَبدِيلَ لِخَلقِ اللَّهِ، ذَٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لاَ يَعلَمُونَ﴾(١٧٦).

والنصوص القرآنية تنادي بأن الناس بدأوا حياتهم مستقيمين على الحق مؤتلفين عليه، وأن الانحراف والاختلاف إنما جاء عرضًا طارئًا بعد ذلك:

﴿وَمَا كَانَ النَاسُ إِلاَّ أُمةً وَاحِدَةً فَاختَلَفُوا﴾(١٧٧).

واستمرار هذا الخلاف واتساع شقته إنما كان بتأثير الوراثة وتلقين كل جيل عقيدته للناشئين فيه «وكل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه أو يمجسانه»(١٧٨).

وقدم القرآن الكريم لنا الصورة واضحة عن نشأة الإنسان ونشأة الأديان معًا، فالإنسان الأول آدم عليه السلام لم يترك وشأنه بغير مرشد ومذكّر، بل علّمه اللّه من علمه وتعهده بنور الرَّحمن من أول يوم «فكان أبو البشر هو أول الأفذاذ الملهمين، وأوّل المؤمنين الموحدين، وأوّل المتضرعين الأوابين»(١٧٩) قال تعالى:

﴿وَعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ كُلَّهَا﴾(١٨٠).

﴿فَتَلَقَّى آدمُ مِن رَّبِهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيهِ﴾(١٨١).

واستمرت العناية الإلٰهية لآدم حتى مع معصيته للّه فاجتباه ربه وتاب عليه.

---

(١٧٦) الروم/ ٣٠.

(١٧٧) يونس/ ١٩.

(١٧٨) راجع: د. محمد عبد اللّه دراز، الدين، دار القلم، الكويت سنة ١٩٨٢م، ص ١١٣ بتصرف.

(١٧٩) المرجع السابق، ص ١١٣.

(١٨٠) البقرة/ ٣١.

(١٨١) البقرة/ ٣٧.

﴿وَعَصَى آدمُ رَبَّهُ فَغوَى، ثُم اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيهِ وَهَدَى﴾[١٨٢].

وتعهد اللّه البشرية برسالاته على مر الزمان كما تؤكد ذلك النصوص القرآنية. قال تعالى:

﴿وَلَقَد بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمةٍ رَّسُولاً أَنِ اعبُدُوا اللّهَ واجتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[١٨٣].

﴿وإن مِّن أُمةٍ إلا خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[١٨٤].

ويخاطب اللّه تعالى رسله بقوله:

﴿وإنَّ هَذِهِ أُمتُكُم أُمةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم فَاتَّقُونِ﴾[١٨٥].

كما أن أصول الدين أيضًا واحدة في جميع الرسالات السماوية:

﴿شَرَعَ لَكُم منَ الدِّينِ مَا وصَّى بِهِ نُوحاً وَالذي أَوحينَا إِلَيكَ وَمَا وَصَّينَا بِهِ إبراهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتفرَّقُوا فِيهِ﴾[١٨٦].

وهكذا نفهم من النصوص القرآنية أن الأديان صاحبت النشأة الإنسانية وتزامل العقل والوحي وأصبح «التدين عنصرًا ضروريًا لتكميل القوة النظرية في الإنسان، فبه وحده يجد العقل ما يشبع نهمته، ومن دونه لا يحقق مطامحه العليا»[١٨٧]. فتكون غريزة التدين مبدأ العلم والإيمان معًا لأنها هي التي جعلت العقول تحاول أن تنفذ بنورها من نطاق هذا العالم الحسّي سعيًا إلى الاطلاع على مبدئه ومصدره، وعلى مصيره وغايته.

---

(١٨٢) طه/ ١٢١، ١٢٢.

(١٨٣) النحل/ ٣٦.

(١٨٤) فاطر/ ٢٤ وغيرها، مثل: يونس/ ٤٧، البقرة/ ٢١٣، غافر/ ٧٨، النساء/ ١٦٤، الرعد/ ٣٨، الحجر/ ١٠، الزخرف/ ٦، الحديد/ ٢٥.

(١٨٥) المؤمنون/ ٥٢.

(١٨٦) الشورى/ ١٣.

(١٨٧) د. عبد اللّه دراز ـ الدين، ص٩٧.

ويضيف الشيخ عبد الله دراز أن علماء الأديان عندما بحثوا عن نشأة العقيدة الإلٰهية لم يستطيعوا أن يقدموا الدليل على انها تأخرت عن نشأة الإنسان[188].

لذلك فطن بعض مفكري الإسلام ـ ممن نادوا بالتوفيق بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة ـ إلى ذلك خاصة والنصوص الدينية بين أيديهم تؤكد لهم أن البشرية خلقت من نفس واحدة[189] وأن الناس أمة واحدة، وأن العناية الإلٰهية لم تترك الإنسان على مر الزمان، والوحي لم ينقطع عن أمة من الأمم، والفكر والدين عنصران متزاملان يسيران نحو غاية واحدة، وعلى ذلك لا بد أن يكون تاريخ الفكر سلسلة متصلة الحلقات، سواء كانت إحدى حلقاته من الشرق والأخرى من الغرب، «فالبشرية كلها ـ بجماعاتها المتفرقة ـ شريكة في كل ما يصدر عن هذه الجماعات من حضارات ومدنيات، ولكل واحدة من هذه الجماعات ضلع ومساهمة في هذه الثروة العامة»[190].

ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم وفي ضمه، أيًا كان مصدره، إلى تراثهم الفكري. . ولا عجب أن نجد الكندي يقول: «ينبغي لنا أن لا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحقّ، وليس ينبغي بِخس الحق ولا التصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بُخس بالحق، بل كلٌ يشرِّفه الحق»[191].

ونجد أيضًا فيلسوفنا ابن رشد يذهب إلى ما ذهب إليه الكندي من قبل، ويرى أن تاريخ الفكر متصل الحلقات ويجب أن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى لو كان غير مشارك لنا في الملة فيقول: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن

---

(١٨٨) د. عبد الله دراز، الدين، ص ٨٢.

(١٨٩) النساء/ ١، الأنعام/ ٩٨، الأعراف/ ١٨٩، الزمر/ ٦.

(١٩٠) د. سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مطبعة السُنّة المحمدية، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٧م، ص ٢٨٦.

(١٩١) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٥٠.

بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. . . سواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة»(١٩٢).

ولقد أشار ابن رشد إلى المنهج الصحيح الذي سار عليه فلاسفة الإسلام، ممن قبلوا فكر السابقين، حيث نجدهم لم يقبلوا كل ما قاله هؤلاء السابقون، بل فقط ما كان صوابًا وموافقًا للحق قبلوه، أما ما ليس بصواب فقد نبهوا عليه وحذروا منه والتمسوا لهم العذر في ذلك. فيقول ابن رشد:

«يجب علينا إنْ ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم»(١٩٣).

نخلص مما سبق أنه ما دام الدين قد زامل العقل منذ النشأة الأولى فلا بد أن يسيرا في طريق واحد نحو غاية واحدة، بثها اللّه تعالى في الفطرة الإنسانية، وذكر بها على مر العصور برسالاته عن طريق الوحي ويعتبر هذا عاملاً من العوامل الرئيسية التي تشجع المفكر المسلم على التوفيق بين العقل والوحي أو الدين والفلسفة.

والآن بعد أن قدمنا السند الشرعي ـ من الدين نفسه ـ الذي يخدم قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام. نعود إلى السؤال الذي طرحناه في البداية، هل قصد فلاسفة الإسلام ما فهمه رجال الدين المحافظون من إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول على معرفة مؤسسة على العقل وحده؟.

للإجابة على هذا التساؤل لا بد أن نتكلم على تحديد مدى قدرة العقل عند هؤلاء الفلاسفة الذين قصدوا التوفيق، وهل قصدوا فعلاً الاستغناء بالعقل عن الوحي؟.

---

(١٩٢) ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف ص ٢٥، ٢٦.

(١٩٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

ولكي نفهم محاولة الفلاسفة فهمًا صحيحًا لا بد أن نضع في الاعتبار عدة أمور أهمها:

الأمر الأول:

إن جهد المتكلمين والفلاسفة بصفة عامة ـ بصدد هذه المشكلة وغيرها ـ لم يكن موجهًا نحو الذين يؤمنون بما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكيفياته أو بالرسالة الإسلامية ككل، وإنما كان مصوبًا إلى تلك الطوائف التي أنكرت النبوة من أساسها وطعنت في الإسلام وأرادت التشكيك في كل أصل من أصوله.

فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيرًا من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلاّ وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل.

ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذي ألغى أديانها، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها. لهذا تألبت في كل جموعها، وأخذت تحارب الاسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها، وتسترد نفوذها وسلطانها، ولكنها عبثًا حاولت وباءت بالفشل:

﴿إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِكرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١٩٤].

فالمزدكية والمانوية من الفرس، وأنصارهم من زنادقة العرب، بدأوا في القرن الثاني للهجرة ينشرون دعوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد، التي قام عليها الإسلام.

وكلنا نعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الثنويين اللذين كانت لهما مجالس خاصة تذاع فيها الآراء المزدكية والمانوية[١٩٥] والسمنية وغيرهم

---

(١٩٤) الحجر/ ٩.

(١٩٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ ١، ص ١٥٧.

من براهمة الهند أخذوا في ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح، وينكرون النبوة والأنبياء، ولا يرون حاجة البشر إليهم. وصاحب الأغاني يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدي السمني، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار ونقاش[196].

وقال اليهود بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن كما قالوا بخلق التوراة من قبل[197]. وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواظًا من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار، فزادوها تعقيدًا، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألوفهم. وذهبوا إلى إنكار أبدية عذاب النار، فقال الجهم بن صفوان معهم ان الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما[198]. واجترأ الدهرية على أن ينكروا البارىء جل شأنه والعقاب والمسؤولية، وقالوا ان هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلّا الدهر.

وقد سل المعتزلة وغيرهم ـ من مفكري الإسلام ـ لهؤلاء وهؤلاء سيف الحجة والبرهان، وجادلوهم جدالاً قد لا نجد له نظيرًا في تاريخ الأديان الأخرى[199].

فباختصار كان القرنان الثالث والرابع للهجرة ـ أو التاسع والعاشر للميلاد ـ ميدانًا فسيحًا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه[200].

وبلغت حركة التشكيك قمتها في التعرض لمصدر الدين ذاته، وهو الوحي أو النبوة. فإن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه بل ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها. ومنهم على سبيل المثال أحمد بن إسحق الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب[201]، فالأول أنكر النبوة واعتنق أفكار

---

(١٩٦) **الأغاني**، جـ٣، ص ٢٤.

(١٩٧) ابن خلدون، **المقدمة** ص ٣٦٧، الشهرستاني، **الملل**، جـ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٩٨) ابن حزم، **الفصل** جـ٤، ص ٨٣.

(١٩٩) د. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه** جـ١، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٢٠٠) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٢٠١) المرجع السابق، ص ٨٠ ـ ٨٩.

البراهمة، في إنكار النبوة، والثاني كانت أفكاره تمثل أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى[٢٠٢].

ويذهب الأستاذ ماسنيون إلى أن أثر كتاب الرازي (نقض الأديان أو في النبوات) امتد إلى الغرب، وكان منبع تلك الاعتراضات التي وجهها عقليو أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني[٢٠٣].

وبالطبع كان لا بد لهذه الحملات ـ التي تشكك في أصول الدين أن تثير الأوساط الإسلامية على اختلافها وتحفزها للدفاع عن معتقداتها. فأبو علي الجبائي الكبير (ت ٣٠٣ هـ) وابنه أبو هاشم (ت ٣٢٤ هـ) المعتزليان، وأبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) زعيم أهل السُّنّة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندي، ومحمد بن الهيثم الفلكي والرياضي (ت ٤٣٠ هـ) أخذ على عاتقه أن ينقض رأي الرازي في الإلٰهيات والنبوات[٢٠٤].

وإذا انتقلنا إلى دور الفلاسفة في الدفاع عن معتقداتهم ضد هذا التيار، لا بد أن نشير إلى الفارابي بالذات لأنه نشأ في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير لا سيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معًا، فقد ولد سنة ٢٥٩ هـ وتوفي سنة ٣٣٩هـ[٢٠٥].

وقد بذل الفارابي كل جهده لكي يقيم النبوة على دعائم عقلية ويفسرها تفسيرًا علميًا، لكي يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين، ويدحض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخي مع الفلسفة ولا القرب منها[٢٠٦].

---

(٢٠٢) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٢٠٣) Massignon, K. H. R., 1920, C. F. Encyc. **de L'Islam Razi.**
نقلًا عن المرجع السابق ص ٨٦.

(٢٠٤) المرجع السابق ص ٨٨.

(٢٠٥) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢٠٦) المرجع السابق، ص ٨٩ بتصرف.

ولقد أساء البعض فهم «نظرية النبوة عند الفارابي» وفهم موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف واعتبرها البعض أنها تدع باب النبوة مفتوحًا للجميع، إلا أن الفارابي لم يقصد هذا المعنى إذ جعل للنبي امتيازًا خاصًا يمتاز به عن سائر الناس فإن فيه قوة فكرية مقدّسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلٰهية.

يقول الفارابي:

«النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هي الرسل، فتبلغ ما عند الله إلى عامة الخلق»(٢٠٧).

وبعد هذه الإشارة الوجيزة إلى محاولة الفارابي الدفاع عن النبوة في وقت كثر التهجم عليها والنيل منها وإنكارها لا داعي أن نقول هذه المحاولة يفهم منها إمكان الاستغناء عن الدين بل هي دفاع عن الدين ضد موجة الشك وإنكار النبوة التي أشرنا إليها..

ولقد اكتفينا بالإشارة إلى الفارابي وذلك لأن الكندي كان واضحًا كل الوضوح في إعلاء كلمة الوحي، وأيضًا لم نذكر ابن سينا لأنه سار على الدرب الذي سار عليه استاذه الفارابي من حيث تسخير الفلسفة في خدمة الدين، حيث كانت الفلسفة في ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذي كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتي من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام.

ولذلك كان الشغل الشاغل لدى الفلاسفة هو تأكيد أن الفلسفة لا تأتي بما يعترض عليه الدين أو يتناقض معه. ومعنى ذلك أنه لا يراد بالضرورة من تلاقي

---

(٢٠٧) الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية تحقيق فردريك ديتريص Leiden, 1890 ص ٧٢ (رسالة فصوص الحكم).

النبي والفيلسوف على الحق تساويهما تمامًا، فتلاقيهما مقصور على حقيقة معينة، أما ما عدا ذلك من شؤون النبوة وأحكام الشريعة وأسرارها فلا يمكن للفيلسوف أن يدركها وحده، ولكنه أسرع إلى تفهمها إذا عرضت عليه.

والفكرة الأساسية التي أراد الفلاسفة أن يركزوا عليها هي إمكان الوصول إلى الإيمان بوجود الله وبصفاته الحسنى عن طريق التأمّل النظري الصحيح. وإذا دققنا النظر وجدنا أن هذا الإيمان العقلي يؤيده الشرع ويحبذه، لأن الدين الكامل الحق يأبى لأتباعه أن يكونوا مقلدين دون فهم أو إدراك لما يأتون وما يدعون.

الأمر الثاني:

الذي يجب أن نضعه في الاعتبار، أن الفيلسوف المسلم لم يكن مفتونًا بالفلسفة إلى درجة تنسيه روح عقيدته، ولم يكن له أن يضحي بدينه في سبيل فكرته.

فالشيخ الرئيس ابن سينا، كان أول من أفرد لعرض وشرح الفلسفة المشائية اليونانية موسوعته الضخمة (الشفاء)، ولقد شهد هو نفسه ـ كما يقول د. محمد عمارة[٢٠٨]: بأنه قد عرض هذه الفلسفة وقدمها وشرحها، لا لأنها الفلسفة الحقّة، وإنما لمكانتها عند المشائين الذين لا يستعينون بغيرها ولا يألفون سواها، وانه لذلك، وحتى لا يظن المحققون تبنّيه لمقولاتها، قد وضع في ثنايا عرضه بكتابي (الشفاء) و(اللواحق) إضافات لو فطن إليها المدققون لرأوا فيها الفلسفة الحقيقية للمشرقيين، المتميزة عن الفلسفة الغربية (اليونانية). وأنه لم يكتف بهذه الإضافات، التي تكفي المدققين، ذوي الفطنة، في إدراك هذه الحقيقة، حقيقة تميز أمتنا في فلسفتها عن اليونان، وإنما عمد أيضا، إلى إفراد فلسفتنا بكتاب خاص، هو كتاب (الحكمة المشرقية) أو (الفلسفة المشرقية) بسط فيه صراحة، معارضة فلسفتنا للفلسفة اليونانية، وعلى الأخص في الإلهيات.

---

(٢٠٨) د. محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، من ص ٢٣١ ـ ٢٣٩.

بل لقد نبه ابن سينا على هذه الحقيقة صراحة في مقدمة الكتاب الذي بسط فيه الفلسفة المشائية اليونانية (الشفاء)، فقال في هذا التقديم:

«ولي كتاب غير هـذين الكتابين («الشفـاء» و«اللواحق») أوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره، وهو كتابي في (الفلسفة المشرقية) وأما هذا الكتاب (الشفاء) فأكثر بسطًا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة[209] فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب الفلسفة المشرقية ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضي ما إلى الشركاء، وتبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب (الشفاء)...»[210].

«فمن أراد الحق في الفلسفة على ما هي عليه بالطبع، فإن طلبته ـ كما يقول ابن سينا ـ ليس كتاب الشفاء ، لأن فلسفة اليونان ليست هي الحق في هذا الموضوع.

وفيما بقي لنا من تراث ابن سينا، هناك كتابه منطق المشرقيين أو كتاب المشرقيين ، والذي يغلب على الظن أنه قطعة من كتابه الذي نبّه عليه (حكمة المشرقيين)، يسوق في مقدمته حديثًا، ينهض «كالوثيقة الفكرية التاريخية» في هذا الموضوع البالغ الأهمية ـ موضوع تميز فلسفتنا عن الفلسفة اليونانية ـ وبشهادة من بلغ في عرض الفلسفة اليونانية درجة «الشيخ الرئيس»[211]..

---

(٢٠٩) أي لا غموض فيه ولا إبهام.

(٢١٠) نلينو (محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية) بحث منشور بكتاب (**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**) ترجمة د. عبد الرّحمن بدوي، طبعة القاهرة عام ١٩٦٥م، عن المرجع السابق ص ٢٣٣.

(٢١١) د. محمد عمارة، **الغزو الفكري**، ص ٢٣٣، راجع نص ابن سينا في كتابه: منـطق المشرقيين، نشر المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م،ص ٢ ـ ٤ من المقدمة.

لأمر الثالث:

هو أن الفيلسوف والمفكر المسلم حينما يعلي من شأن العقل فإنه يرفعه ي مجاله وحدوده وليس معنى ذلك إلغاء الوحي، ومن ذلك ما عبّر عنه الفلاسفة ن علو شأن الوحي وحاجة العقل إليه بتركيزهم على حدود العقل الإنساني إذ جد الكندي حينما عرف الفلسفة قال:

... التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان[٢١٢].

والفيلسوف هو أول من يعرف قصور العقل البشري وقصور كل ما هو نساني.

ولقد أشار الفارابي أيضًا إلى هذا المعنى بقوله ان:

الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وانه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهو التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان[٢١٣].

وقال أيضًا وهو يتكلم عن مجالات عمل الحس والعقل:

«الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل»[٢١٤] فهو يشير بوضوح إلى أن هناك ما هو محتجب عن الحس والعقل ومن هنا فالعقل له حدود. ويؤكد أيضًا حدود العقل الإنساني بالنسبة للذات الإلهية إذ يقول:

«الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون»[٢١٥].

بل يذهب الفارابي إلى أبعد من ذلك حين يشير إلى أن الأشياء التي

(٢١٢) رسائل الكندي الفلسفية، ص ٩٧.
(٢١٣) الفارابي: الثمرة المرضية، ص ٥٣ (رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة).
(٢١٤) و (٢١٥) الفارابي - فصوص الحكم، ص ٧٦ - ٧٧

يدركها العقل لا تعدو أن تكون مجرد ظواهر للشيء وذلك لأن العقل لا يقدر على إدراك حقيقة الشيء في ذاته إذ أن العقل البشري قاصر عن معرفة حقائق الأشياء. .

يقول الفارابي:

«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته بل انها أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض ولا نعرف حقائق الأعراض»[٢١٦]. وفي موضع آخر يذكر أن الإنسان «لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتبائنات، ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ويتدرج من ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة»[٢١٧].

وقد ذهب ابن سينا أيضًا إلى هذا الرأي حينما فرق بين نوعين من الموجودات موجودات يدركها العقل، وموجودات لا يقدر على إدراكها، وعدم قدرته على إدراكها يرجع عند ابن سينا إلى أنها بطبيعتها ليست قابلة للإدراك العقلي من جهة، وأن العقل من جهة أخرى بطبيعته عاجز عن الوصول إليها أو إدراكها.

يقول ابن سينا: لا يتمكن الإنسان من معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، فإنه لا يعرف المقومات لكل واحد منها وخاصة الفصول التي تكون الحقيقة هي ما هي بها لكن لا يمكنه إلّا معرفة لوازم وأعراض وخواص يقع بها استدلاله على ما هي لاحقة له منه، اننا لا نعرف حقيقة الباري سبحانه ولا

---

(٢١٦) رسائل الفارابي، كتاب التعليقات، حيدر آباد الدكن ط أولى، ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٦م ص ٤، نقلاً عن د. فيصل عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا، القاهرة، ١٩٧٨ ص ١٦٢.

(٢١٧) التعليقات للفارابي ص ١٣ راجع أيضًا الفارابي المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٥ مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٠٧، أيضًا كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١١١.

حقيقة العقول ولا النفوس ولا حقائق الأفلاك والكواكب ولا حقيقة العناصر ولا الهيولى والصورة ولا حقيقة الجوهر ولا العرض. بل إنما نعرف أن الجوهر هو شيء له أنه موجود لا في موضوع، وذلك خاصية له لا لذاته وحقيقته.

وكذلك لا نعرف حقيقة النفس الا أنها شيء يكون كمالاً لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. ولولا ذلك لما وقع للناس اختلاف في ماهيات الأشياء لأنه قد يقع التفاوت في إدراكات الناس، فيدرك هذا من لوازم شيء ما لا يدركه ذاك وبالعكس فحكم كل واحد بمقتضى ما أدرك من اللوازم(٢١٨).

ويقدم ابن سينا أيضًا الدليل النظري على وجوب إرسال الرسل والحاجة إليهم إذ يقول:

. . . لا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد من سانٍ ومعدل، ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب الناس ويلزمهم السنة، فلا بد من أن يكون إنسانًا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل واحد منهم ماله عدلاً، وما عليه ظلمًا، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان أشد من الحاجات إلى إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي أمثال تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها.

. . . بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبني على وجوده موجود؟.

فلا بد إذن من نبي هو إنسان متميز من بين سائر الناس بآيات تدل على أنها من عند ربّه تعالى. يدعوهم إلى التوحيد، ويمنعهم من الشرك، ويسن لهم الشرائع والأحكام، ويحثهم على مكارم الأخلاق(٢١٩).

وعلى ذلك يرى ابن سينا أن النبي من عند اللّه تعالى وبإرسال اللّه تعالى

(٢١٨) ابن سينا، **طبيعيات النكت والفوائد** ص ١٦٥، ١٦٦، أيضًا **التعليقات** لابن سينا، ص ٣٤ - ٣٥، ٨٢ حققه وقدم له د. عبد الرّحمن بدوي، الدار القومية ١٩٧٣م نقلاً عن د. فيصل بدير عون، **نظرية المعرفة عند ابن سينا**، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢١٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، جـ ٢، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

وواجب في الحكمة الإلٰهية إرساله وأن جميع ما سنه فإنما هو ما وجب من عند اللّٰه أن يسنه، وأنه متميز عن سائر الناس بخصائص بالغة، وواجب الطاعة بآيات ومعجزات دلت على صدقه[220].

وعلى ذلك إذا كنا بإزاء الموقف الفلسفي الإسلامي فلا مجال للحديث عن إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول على معرفة مؤسسة على العقل وحده. بل كانت القضية الأساسية هي إثبات ضرورة استعمال العقل وعدم تناقض أحكامه الصحيحة مع قضايا الدين من حيث جملتها وعمومها.

وإذا كان البعض قد فهم من محاولة التوفيق ضرورة اتفاق الدين والفلسفة خاصة ما كان يُراد بالفلسفة في هذه الحقبة وهي الفلسفة اليونانية لأنها كانت النظام المكتمل الوحيد الذي كان يتمتع بهذا الوصف.

فلا محل لهذا الفهم بعدما قدمناه. ولا محل للاتهامات المتعلقة بالنيّة والقصد الذي كان يكمن وراء عملية التوفيق بين الدين والفلسفة خاصة إذا عرفنا أن فلاسفتنا كانوا أوفياء لعقيدتهم مهما بدا في إنتاجهم أحيانًا مما قد يتعارض مع بعض ما اتفق عليه أو رجح لدى الأغلبية.

---

(٢٢٠) المرجع السابق ص ٢٠٠.

الخاتمة

نتائج البحث

وبعد أن عشت مع آيات الذكر الحكيم وطرقت باب النظر والتدبّر في معانيها من أجل الوقوف على جانب النظر العقلي فيها، يمكن تلخيص نتائج البحث كما يلي:

أولاً: إن دعوة القرآن للنظر العقلي دعوة صريحة لا تقبل التأويل، فهي دعوة لم تعادلها دعوة أخرى في أي كتاب آخر، فالقرآن هو الكتاب الذي امتلأ بخطاب العقل بكل ملكة من ملكاته وكل وظيفة عرفها له العقلاء، ولم يعد العقل في القرآن عقلاً يونانيًا مجردًا أو جوهرًا قائمًا بذاته، بل هناك وظائف عقلية تعكس حقيقة النظر العقلي وارتباطه بالواقع الذي يؤثر على حياة الإنسان ودوره في بناء حركة الحياة، ومن هنا لم يرد لفظ «العقل» في القرآن بالصيغة الاسمية، قط، بل جاء بالصيغة الفعلية التي تؤكد على الوظيفة العقلية.

ثانيًا: اهتم القرآن بثمرة النظر العقلي وهو العلم والمعرفة وتجلى ذلك في مادة العلم ومشتقاته التي وردت في القرآن أكثر من (٩٠٠) مرة، وفي إظهار فضل العلماء على غيرهم ووصفهم باختصاصهم بخشيته تعالى، ولم يحصر القرآن العلم في التفقّه في أمور الدين فحسب بل امتدت دعوته لتشمل المعارف التي يستطيع أن يدركها الإنسان في ملكوت السموات والأرض وما خلق اللّه.

ثالثًا: القرآن لا يأتي بالخبر إلا مقرونًا بدليل صدقه فهو الكتاب الوحيد الذي يخاطب العقل أولاً ليثبت نفسه ثم يدعو إلى الإيمان، وهو لا يفرض الإيمان بقضاياه فرضًا، وإنما يريد لمعتنقيه أن يعقلوه أولاً، ومن هنا جاءت آياته لقوم «يعقلون»، و«يتفكرون» و«يتدبرون». . . إلى آخر الوظائف العقلية التي وردت فيه.

رابعًا: القرآن الكريم ليس كتابًا في المنطق ولكنه قدم للعقل البشري معالم منهج في النظر والفكر يصلح لكل زمان ومكان ـ منهج أساسه ترك الجمود والتقليد واجتناب الظن وذم الهوى، وقوامه الاستدلال العقلي الصحيح الذي يرتبط أشد الارتباط باستقراء الواقع المحسوس المشاهد والذي يشكل قاعدة اليقين في الحكم على الأمور، ويشمل هذا الاستقراء جميع مخلوقات اللّٰه وآياته المنبثة في كل مكان في الكون وفي داخل النفس البشرية وفي مجرى التاريخ، وجاءت الأدلة القرآنية أدلة جزئية واقعية سميت بالآيات، وهي تختص بما هي آية عليه وليست قياسًا كليًا يدل على معنى مشترك عام، بل تدل على معين موجود متميز عن غيره، لهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له.

ويتناسب منهج القرآن في الاستدلال العقلي مع طبيعة دعوته إلى الإيمان بجميع العوالم، عالم الدنيا والآخرة، عالم الغيب والشهادة، وحشد لذلك كل السُبل والأدوات التي تحقق الشمول وحثّ العقل على اكتشاف تفاصيل الأدلّة وطرق استخدامها وعدم الوقوف عند حد نزعة معينة.

خامسًا: جعل القرآن للعقل مكانة كبرى في بناء العقيدة الإسلامية وتثبيت دعائمها وترسيخ قواعدها لكي تقع موقع اليقين من صاحبها، واقترنت الدعوة للنظر العقلي في مجال العقيدة بالتطبيق العملي حين قام القرآن بالمناظرة والحوار العقلي مع المنكرين والمشركين وأهل الكتاب المتعنتين المعاندين لإثبات قضايا العقيدة وترسيخها في عقولهم، ففتح القرآن بذلك مجالاً واسعًا للنظر العقلي خاصة وأن قضايا العقيدة شغلت القرآن كله ما عدا (٦٠٠) آية في الأحكام الشرعية الفرعية.

سادسًا: انطلق الفكر الإسلامي من القرآن الكريم والسُّنّة النبوية

الشريفة، حيث تدرج المسلمون في طلب العلم والمعرفة منذ بداية عهدهم بالإسلام في عصر الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم والصحابة، عملاً بالفريضة الإلٰهية التي أوجبت النظر العقلي، وكان الرسول أوّل من طبّق الدعوة الإسلامية إلى إعمال العقل والفكر والاجتهاد ووضع بذلك المنهج الذي يسير عليه المسلمون من بعده، فمارس الصحابة النظر العقلي في زمن الرسول ومن بعده، واجتهدوا في كثير من الأحكام، لذلك من الخطأ البالغ أن نقول إنّ العهد الأول بالإسلام كان عهد حروب وانشغال عن التفكير العقلي.

سابعًا: الآيات المتشابهات وما ارتبط بها من تأويل أبرزت أهمية النظر العقلي في فهم القرآن، الأمر الذي جعل علماء الإسلام يرون أن في إنزال المتشابه حكمة بالغة أهمها حثّ العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائقه ودعوة أن يستلهم المسلم المعاصر روح القرآن ونصه في النهوض بحضارته ليساير العالم من حوله.

ثامنًا: أوضح القرآن أن العلاقة بين النقل والعقل علاقة أزلية منذ أن خلق اللّه آدم أبو البشرية، وقد خبر متكلمـو وفلاسفة الإسلام هذه الحقيقة ومن هنا كان الارتباط والتوفيق بين النقل والعقل عندهم، وليس فصل الشرع عن العقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس على حد قول الغزالي، وحينما نكون بصدد الموقف الإسلامي من حقيقة العلاقة بين النقل والعقل ـ سواء في علم الكلام أو الفلسفة ـ لا يمكن أن نفصل فصلاً تعسفيًا بين النقل والعقل، إذ أن موقف النقل من العقل هو الذي أعطى لهم الفرصة لكي يقوموا بما قاموا به من التوفيق بينهما، هذه المحاولة فهمها البعض على أنها تلفيق لا عقلاني على حين أنها بديهة فكرية تقتضيها الفطرة السليمة. لأن القرآن يخاطب العقل البشري.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

(ب)

(ت)

(ث)

(ذ)

(ر)

(ق)

﴿وَذِكرى لِقومٍ يؤمِنُون﴾ (سورة العنكبوت، الأيتان ٥٠ ـ ٥١): ١٨٨.
﴿قل إنما أعظكم بواحدة، أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا...﴾ (سورة سبأ، الأية ٤٦): ١٨، ٦٩، ١٩٥.
﴿قُلِ الحمدُ لِلَّهِ، وسلامٌ على عبادِهِ الذين اصطَفَى........... قُل هاتُوا بُرهانَكُم إن كُنتمُ صادقين﴾ (سورة النمل، الأيات ٥٩ ـ ٦٤): ١١١، ١١٢.
﴿قُلْ سِيروا في الأرضِ فانظُرُوا كيف بَدَأَ الخَلْقَ ثم اللَّهُ يُنشِئُ النَّشأَةَ الآخرةَ إنَّ اللَّهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٢٠): ١٩٩، ٢٠٠.
﴿قُل لو شاءَ اللَّهُ ما تَلَوتُهُ عليكُم، ولا أدراكُم بِهِ فَقَد لبِثتُ فيكُم عُمُراً من قبلِهِ، أفلا تعقِلون﴾ (سورة يونس، الآية ١٦): ١٩٢.
﴿قُل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربي لنفِد البحرُ قبل أن تنفد كلماتُ ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ (سورة الكهف، الآية ١٠٩): ٣٥.
﴿قُل لو كان معهُ آلِهةٌ كما يقُولُون إذاً لابْتغَوْا إلى ذي العرشِ سبيلاً﴾ (سورة الإسراء، الآية ٤٢): ١٧١.
﴿قل لئِن اجتمعتِ الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثلِ هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيراً﴾ (سورة الإسراء، الآية ٨٨): ٣٥، ١٢١، ١٩٠.
﴿قُلْ مَن ربُّ السمواتِ والأرضِ قُلِ اللَّهُ، قُل أفاتَّخذْتُم من دونِهِ أولياء لا يملِكون لأنفُسِهِمْ نفعاً ولا ضرّاً، قُلْ هلْ يستوي الأعمى والبصيرُ، أم هل تستوي الظُّلُماتُ والنورُ، أم جعلُوا لِلَّهِ شركاء خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فتشابَهَ الخَلْقُ عليهم، قلِ اللَّهُ خَالِقُ كلِّ شيءٍ، وهُوَ الواحِدُ القهّارُ﴾ (سورة الرعد، الآية ١٦): ١١٦، ١٧٥.
﴿قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين﴾ (سورة البقرة، الآية ٩٧): ٢٣٦.
﴿قُل مَن يرزُقُكم من السمواتِ والأرضِ قلِ اللَّهُ وإنّا أو إياكُم لعلى هُدىً أو في ضلالٍ مُبين﴾ (سورة سبأ، الآية ٢٤): ١٣٥.
﴿قُلْ هل عندكم من علمٍ فتُخرِجُوهُ لنا إن تتّبعُون إلاّ الظَّنّ وإنْ أنتم إلاّ تخرُصُون﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٤٨): ١٠٦.
﴿قُلْ هل من شُركائِكُم من يبدؤا الخَلْقَ ثم يُعيدُهُ قل الله يبدؤا الخَلْقَ ثم يُعيدُهُ فأنّى تؤفكُون. قُلْ هَلْ من شركائِكم من يهدِيَ إلى الحقِّ قُلِ اللَّهُ يهدي للحقِّ أفَمَنْ يهدي إلى الحق أحقُّ أنْ يُتّبَعَ أمَّن لا يهدي إلاّ أن يُهدى فما لكم كيف تحكُمُون﴾ (سورة يونس، الأيتان ٣٤ ـ ٣٥): ١٧٤.
﴿قُل هل يستوي الأعمى والبصيرُ، أفلا تتفكّرون﴾ (سورة الأنعام، الآية ٥٠): ٧٠.
﴿قُل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنّما يتذكّرُ أولوا الألباب﴾ (سورة الزمر، الآية ٩): ٧٢.
﴿قُولُوا آمنّا باللَّهِ وما أُنزل إلينا، وما أُنزِلَ إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ ويعقوبَ والأسباطَ، وما أوتِيَ موسى وعيسى وما

(ك)

(ل)

والحسابَ ما خَلَقَ اللَّهُ ذلك إلّا بالحقِّ يُفَصِّلُ الآياتِ لِقومٍ يعلَمُون﴾ (سورة يونس، الآية ٥): ١٢٩.

﴿هو الذي يُسَيِّرُكُم في البرِّ والبحرِ، حتى إذا كُنتم في الفُلك وَجَرَيْنَ بهم بريحٍ طيِّبةٍ وفرحوا بها، جاءتها ريحٌ عاصِفٌ وجاءَهُمُ الموجُ من كلِّ مكانٍ وظنُّوا أنهُم أُحيط بهم، دَعَوُا اللَّهَ مخلصين له الدين لئِن أنجَيْتَنا من هذه لنكونَنَّ من الشاكرين فلمّا أنجاهُمْ إذا هُمْ يبْغون في الأرض بغيرِ الحقِّ﴾ (سورة يونس، الآيتان ٢٢ - ٢٣): ١٦٠.

﴿هُوَ الذي يُصَوِّرُكُمْ في الأرحامِ كيف يشاءُ لا إلَهَ إلاَّ هُوَ العزيزُ الحكيمُ﴾ (سورة آل عمران، الآية ٦): ١٧٨.

﴿هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ (سورة الأعراف، الآية ٥٣): ٢٤٧.

(و)

﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ (سورة الإسراء، الآية ٢٤): ٢٥١.

﴿وإذْ أخَذَ ربُّك من بني آدمَ من ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ وأشهَدَهُم على أنفسِهِم ألسْتُ بربكُمْ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يومَ القيامةِ إنَّا كُنَّا عن هذا غافلين﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٧٢): ١٥٩.

﴿وإذْ قال إبراهيمُ ربِّ أرني كيف تُحيي الموتى. قال أوَلَم تؤمن. قال بلى ولكن ليطمئِنَّ قلبي﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٦٠﴾ (سورة ٨٦، ٩٣، ٢٠٨، ٢٢٠.

﴿وإذ قالَ اللَّهُ يا عيسى ابنَ مريَمَ أأنت قُلْتَ للناسِ اتَّخِذُوني وأُمِّي إلَهَينِ من دونِ اللَّهِ﴾ (سورة المائدة، الآية ١١٦): ١٨٥.

﴿وإذ قُلتُم يا موسى لن نُؤمِنَ لك حتى نَرى اللَّهَ جَهرةً فأخَذَتكُمُ الصاعِقةُ وأنتم تنظُرُون، ثم بعثناكُم من بعدِ موتِكُم لعلَّكُم تشكُرُون﴾ (سورة البقرة، الآيتان ٥٥ - ٥٦): ٢١٠.

﴿وإذا قيل لهُمُ اتّبعوا ما أنزل اللَّهُ قالوا بل نتّبِعُ ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤُهُم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٠): ١٠٥.

﴿وإذا قيلَ لهُم آمِنوا بما أنزَلَ اللَّهُ قالُوا نؤمِنُ بما أُنزِلَ علينا ويكفُرُونَ بما وراءَهُ وَهُوَ الحقُّ مُصَدِّقاً لِمَا معهم﴾ (سورة البقرة، الآية ٩١): ١٩٦.

﴿وإذا قرىء القرآنُ فاستمعوا له وأنصتوا﴾ (سورة الأعراف، الآية ٢٠٤): ٣٤.

﴿وإذا قيل لهُمْ تعالَوا إلى ما أنزل اللَّهُ وإلى الرسولِ قالوا حسبُنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهُم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾ (سورة المائدة، الآية ١٠٤): ١٠٥.

﴿واذكرْ في الكتابِ إبراهيم، إنه كان صِدّيقاً نبياً........... فاتّبعْني أهدِك صراطاً سوِيّاً﴾ (سورة مريم، الآيات ٤١ - ٤٣): ١١٧.

﴿واذكُرُوا نِعمةَ اللَّهِ عليكُم وميثاقَهُ الذي واثَقَكُم به، إذْ قُلتم سمِعنا وأطَعْنا واتّقوا اللَّهَ إنّ اللَّهَ عليمٌ بذاتِ الصُّدُور﴾ (سورة المائدة، الآية ٧): ١٦٠.

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السمعَ والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكُرُون﴾ (سورة الملك، الآية ٢٣): ٨٧.
﴿وَجَعَلُوا الملائكةَ الذين هُم عبادُ الرحمنِ إناثاً أشَهِدُوا خَلْقَهُم﴾ (سورة الزخرف، الآية ١٩): ٩٥، ١١٠.
﴿وَخَلَقَ كلَّ شيءٍ فَقَدَّرَهُ تقديراً﴾ (سورة الفرقان، الآية ٢): ١٦٧.
﴿وَخَلَقَ منها زَوْجَها﴾ (سورة النساء، الآية ١): ١٨٦.
﴿والربانيون والأحبارُ بما اسْتُحفظوا من كتاب الله﴾ (سورة المائدة، الآية ٤٤): ٣٦.
﴿وَضَرَبَ لنا مَثلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ (سورة يس، الآية ٧٨): ٢٠٠.
﴿وسخّر لكُمُ الليلَ والنهار والشمس والقمر والنجومُ مُسخَّراتٌ بأمرِهِ إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يعقلون﴾ (سورة النحل، الآية ١٢): ٦٥.
﴿وسخّر لكم ما في السمواتِ وما في الأرض جميعاً منه إنّ في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكّرون﴾ (سورة الجاثية، الآية ١٣): ٦٨، ١٨٣.
﴿وَطَبَع اللَّهُ على قلوبهم فهُمْ لا يعلمون﴾ (سورة التوبة، الآية ٩٣): ٨٦.
﴿وطُبع على قلوبهم فهُمْ لا يَفْقَهُون﴾ (سورة التوبة، الآية ٨٧): ٧١، ٨٦.
﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ (سورة طه، الآية ١٢١): ٢٧٦.
﴿وعلّم آدمَ الأسماءَ كلَّها ثم عرضَهم على الملائكةِ فقال أنبِئُوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا عِلم لنا إلاّ ما علّمتنا إنك أنت العليمُ الحكيمُ. قال يا آدمُ أنبِئْهُم بأسمائهم فلمّا أنبأهُم بأسمائهم قال: ألم أقُل لكم إني أعلمُ غيبَ السمواتِ والأرضِ وأعلمُ ما تُبدون وما كنتم تكتُمُون﴾ (سورة البقرة، الآيات ٣١ ـ ٣٣): ٨٠، ٢٧٥.
﴿والفجر وليالٍ عَشْرٍ، والشَّفعِ والوترِ، والليلِ إذا يسْرِ، هل في ذلك قسمٌ لذي حجرٍ﴾ (سورة الفجر، الآيات ١ ـ ٥): ٧٧.
﴿وفي الأرضِ آياتٌ للمُوقِنين﴾ (سورة الذاريات، الآية ٢٠): ٩٢، ١٢٤.
﴿وفي أنفُسكُم أفلا تُبصِرون﴾ (سورة الذاريات، الآية ٢١): ٦٧، ١٢٤.
﴿وفي الأرض قطعٌ متجاوراتٌ وجناتٌ من أعنابٍ وزرعٌ ونخيلٌ صِنوانٌ وغيرُ صنوانٍ يُسقى بماءٍ واحدٍ ونُفضّلُ بعضها على بعضٍ في الأُكُل إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يعقِلون﴾ (سورة الرعد، الآية ٤): ٦٥، ١٦٥.
﴿وفي خَلقِكُم وما يبُثُّ من دابةٍ آياتٌ لِقومٍ يُوقِنون﴾ (سورة الجاثية، الآية ٤): ٩٢، ١٢٥.
﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعةُ قلْ بلى وربي........... أولئك لهم عذابٌ من رجزٍ أليمٌ﴾ (سورة سبأ، الآيات ٣ ـ ٥؛ سورة يونس، الآية ٤؛ سورة النجم، الآية ٣١؛ سورة طه، الآية ١٥): ٢٠٧.
﴿وقالُوا أإذا كُنّا عِظاماً ورُفاتاً أإنّا لَمَبْعُوثُون خَلقاً جديداً﴾ (سورة الإسراء، الآية ٤٩): ١٩٨.
﴿وقالوا اتَّخذَ الرحمنُ ولداً.......... وكُلُّهُم آتيهِ يومَ القيامةِ فرْداً﴾ (سورة

﴿ولمّا يأتِهم تأويلُهُ﴾ (سورة يونس، الآية ٣٩): ٣٩.
﴿ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٤٢): ٢٥٣.
﴿ولو أنّ ما في الأرض من شجرةٍ أقلام والبحرُ يمدُّهُ من بعده سبعةُ أبحُرٍ ما نفدتْ كلماتُ الله﴾ (سورة لقمان، الآية ٢٧): ٣٥.
﴿ولئِن سألتَهُم منْ خَلَقَ السمواتِ والأرضِ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾ (سورة لقمان، الآية ٢٥): ١١٧، ١٧٣.
﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلتِ إلينا رسولاً فنتبع آياتَك من قبل نَذِلَ ونخزى﴾ (سورة طه، الآية ١٣٤): ٢٥٦.
﴿وما أوتيتُم من شيءٍ فمتاعُ الحياة الدنيا وزينتُها، وما عند الله خيرٌ وأبقى أفلا تعقلون﴾ (سورة القصص، الآية ٦٠): ٧٥.
﴿وما الحياةُ الدنيا إلّا لعِبٌ ولهوٌ وللدارُ الآخرةُ خيرٌ للذين يتّقُون أفلا تعقلون﴾ (سورة الأنعام، الآية ٣٢): ٧٤.
﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنُّ الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار﴾ (سورة ص، الآية ٢٧): ٢٥.
﴿وما خَلَقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتّخذناهُ من لدُنّا إنْ كنّا فاعلين﴾ (سورة الأنبياء، الآيتان ١٦ ـ ١٧): ٢٥.
﴿وما خَلَقنا السمواتِ والأرضَ وما بينهُما لاعِبين ما خَلَقناهُما إلّا بالحقِّ ولكنّ أكثرهُم لا يعلَمُون إنّ يومَ الفصل ميقاتُهُم أجمعين﴾ (سورة الدخان، الآيات ٣٨ ـ ٤٠): ٢٠٨.
﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾ (سورة يونس، الآية ١٩): ٢٧٥.
﴿وما كنا معذبين حتى نَبعَثَ رسولاً﴾ (سورة الإسراء، الآية ١٥): ٢٥٦، ٢٥٨.
﴿وما كُنتَ تتلُو من قبلِهِ من كتابٍ ولا تُخطُّهُ بِيَمينِك إذاً لارتابَ المُبطِلُون﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٤٨): ١٩٣.
﴿وما يذَّكَّرُ إلّا أولوا الألباب﴾ (سورة آل عمران، الآية ٧): ٧٣، ١٨٤.
﴿وما لهُم بِهِ من علمٍ إن يتّبعُون إلّا الظّنّ وإنّ الظّنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً﴾ (سورة النجم، الآية ٢٨): ٩٥، ١٠٦.
﴿وما ذَرَأ لكُم في الأرضِ مُختلِفاً ألوانُهُ إنّ في ذلك لآيةً لِقومٍ يذّكّرُون﴾ (سورة النحل، الآية ١٣): ١٦٦.
﴿وما لهُم به من علمٍ إلّا اتباعَ الظّنِّ﴾ (سورة النساء، الآية ١٥٧): ١٠٦.
﴿وما يَعزُبُ عن ربِّك من مِثقالِ ذَرَّةٍ في الأرضِ ولا في السماءِ ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كِتابٍ مبين﴾ (سورة يونس، الآية ٦١): ٢٠٥.
﴿وَمَثَلُ الذين كفروا كَمَثَلِ الذين ينعِقُ بما لا يسمعُ إلّا دُعاءً ونداءً، صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧١): ٨٣.
﴿ومن آياتِهِ أنّكَ ترى الأرضَ خاشِعةً فإذا أنزلنا عليها الماءَ اهتزّتْ وَرَبَتْ، إنّ الذي أحياها لَمُحيي الموتى إنّهُ على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾ (سورة فصلت، الآية ٣٩): ٢٠١.

﴿ومِنْ آياتِه خلْقُ السماواتِ والأرضِ واختلافُ ألسِنَتِكُمْ وألـوانِكُمْ إنّ في ذلك لآيـاتٍ لِلعالمين﴾ (سورة الروم، الآية ٢٢): ١٦٦.

﴿ومن آياته يُريكُمُ البرق خوفاً وطمعاً ويُنزلُ من السماء ماءً فيُحيي به الأرضَ بعد موتها إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يعقلون﴾ (سورة الروم، الآية ٢٤): ٦٥.

﴿ومَن أضَلُّ ممَّنِ اتَّبَعَ هواهُ بغيرِ هُدىً من اللَّهِ﴾ (سورة القصص، الآية ٥٠): ١٠٨.

﴿ومن ثمراتِ النخيلِ والأعناب تتَّخِذون منه سَكَراً ورزقاً حَسَناً إنّ في ذلك لآيةً لقومٍ يعقلون﴾ (سـورة النحل، الآيـة ٦٧): ٦٥.

﴿وَنَادى أصحابُ الجَنَّةِ أصحابَ النَّارِ أن قد وجدنا ما وَعَدَنا ربُّنا حقاً فهل وجدتُم ما وَعَدَ ربُّكُم حقاً قالوا نَعَمْ فأذَّنَ مؤذِّنٌ بينهم أن لعنـةُ اللَّهِ على الـظالمين، الـذين يصُدُّون عن سبيل الله ويبغونَهَا عِوَجاً وهُم بـالآخرة كـافرون﴾ (سـورة الأعـراف، الآيتان ـ ٤٤ ـ ٤٥): ١٢٢.

﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (سورة ق، الآية ١٦): ٢٥١.

﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (سورة النحل، الآية ٨٩): ٢٤٣.

﴿وَهُوَ الذي أحياكُم ثم يُميتُكُم ثم يُحييكُم﴾ (سورة الحج، الآية ٦٦): ٢٠٣.

﴿وهُـو الذي أنشـأ جنّاتٍ معـروشاتٍ وغيـرَ معروشاتٍ والنَّخْلَ والزَّرعَ مختلفاً أُكُلُهُ والزيتونَ والرمانَ وغيرَ مُتشابـهٍ﴾ (سورةُ الأنعام، الآية ١٤١): ١٦٦.

﴿وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيهـا رواسيَ وأنهـاراً ومن كل الثمـراتِ جعـل فِيهـا زوجيْن اثنين، يُغشي الليلَ النهار، إنّ في ذلـك لآياتٍ لقـومٍ يتفكّرون﴾ (سـورة الرعد، الآية ٣): ٦٨.

﴿وَهُوَ الذي يبدأُ الخَلقَ ثم يُعيدُهُ وَهُوَ أهونُ عليهِ﴾ (سورة الروم، الآية ٢٧): ٢٠١.

﴿وهُوَ الذي يَتوفَّاكُم بالليلِ ويعلمُ ما جَرَحتُم بالنهار ثم يَبعَثُكُم فيه لِيُقضى أجَلٌ مُسمّىً ثم إليـه مرجِعُكُم ثم يُنبِئُكُم بمـا كنتم تعملون﴾ (سورة الأنعام، الآيـة ٦٠): ٢٠٦.

﴿وهو الذي يُرسِلُ الرياحَ بُشراً بين يَدَي رحمتِهِ حتى إذا أقَلَّتْ سَحَاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ ميِّتٍ فأنزلنـا به المـاء فأخـرجنا بـه من كُلِّ الثمراتِ﴾ (سورة الأعراف، الآية ٥٧): ١٢٧، ٢٠٢.

﴿وهو القاهِرُ فوق عبادِهِ ويُرسِلُ عَلَيكُم حَفَظَةً حتى إذا جاء أحَدَكُمُ الموتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وهُمْ لا يُفرِّطُون ثم رُدُّوا إلى اللَّهِ مَولاهُمُ الحقِّ﴾ (سـورة الأنعـام، الآيتـان ٦١ ـ ٦٢): ٢٠٦.

﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (سورة الحديد، الآية ٤): ٢٥١.

﴿وَيُزَكِّيهِمْ ويُعَلِّمُهُمُ الكتابَ والحِكمةَ وإن كانوا من قبلُ لفِي ضلالٍ مبينٍ﴾ (سورة آل عمران، ١٦٤): ٢٢٥.

﴿ويسألونك عن الروح قُلِ الروحُ من أمرِ ربي وما أوتيتُم من العلم إلاّ قليلاً﴾ (سورة الإسراء، الآية ٨٥): ٧٩.

﴿ويُبينُ آياتِهِ للناس لعلَّهُم يتذكَّرون﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢١): ٧٢.

﴿ويضـربُ اللَّهُ الأمثـالَ للنـاسِ لـعلَّهـم

(ي)

فهرس عام

ثبت المراجع

أولاً: القرآن الكريم:

ثانيًا: كتب التفاسير[1]:

ابن جرير الطبري (أبو جعفر محمد ـ المتوفى ٣١٠هـ)
جامع البيان في تفسير القرآن ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط ٣ ـ ١٩٧٨م.

ابن كثير (الإمام عماد الدين أبي الفداء إسماعيل الدمشقي ـ المتوفى ٧٧٤هـ)
مختصر تفسير ابن كثير ـ اختصار وتحقيق: محمد علي الصابوني ـ دار القرآن الكريم ـ بيروت ـ ط ٧ ـ ١٩٨١.

الألوسي
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ـ طبعة المنيرية ـ القاهرة.

الكيا الهراسي (الإمام الفقيه عماد الدين بن محمد الطبري ـ المتوفى سنة ٥٠٤هـ)
أحكام القرآن ـ تحقيق: موسى محمد علي، د. عزت علي عيد عطية ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

(١) جميع المراجع مرتبة أبجديًا تبعًا للمؤلف مع استبعاد أداة التعريف (أل).

الرازي (الإمام محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين عمر - ٥٤٤ - ٦٠٤هـ)
تفسير الفخر الرازي - المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب - ٣٢ جزءاً في ١٦ مجلداً - دار الفكر - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٥م.

الزمخشري (أبو القاسم - ت ٥٣٨هـ)
الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (٤ أجزاء) طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٦٦م.

سيد قطب
في ظلال القرآن - ثلاثون جزءاً في ٦ مجلدات - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ط ١٣ - ١٩٨٧م.

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري - المتوفى سنة ٦٧١هـ)
الجامع لأحكام القرآن - ٢٠ جزءاً في ١٠ مجلدات - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ٣ - ١٩٨٧م.

المحلي والسيوطي (الإمام جلال الدين بن أحمد المتوفى سنة ٨٦٤هـ - والإمام جلال الدين عبد الرَّحمن بن أبي بكر - المتوفى سنة ٩١١هـ)
تفسير الجلالين - دار التراث - القاهرة.

محمد علي الصابوني
صفوة التفاسير - دار القرآن الكريم - بيروت - ط ١ - ١٩٨١م.

النيسابوري
غرائب القرآن ورغائب الفرقان - على هامش جامع البيان في تفسير القرآن لابن جرير الطبري - دار المعرفة - بيروت - ط ٣ - ١٩٧٨م.

ثالثًا: كتب الأحاديث:

ابن ماجة (الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد - ت ٢٧٥هـ)
سنن ابن ماجة - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - ١٩٧٥م.

أبو داود (الإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ـ ٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ)

سنن أبي داود ـ ٤ أجزاء ـ مراجعة وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الفكر للطباعة والنشر ـ توزيع مكتبة الرياض ـ الرياض.

أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)

مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ دار المعارف.

البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ١٩٤ ـ ٢٥٦هـ)

صحيح البخاري ـ المكتبة الإسلامية ـ استانبول ـ تركيا ـ ١٩٨١م.

الترمذي (الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى ٢٠٩ ـ ٢٧٩هـ)

سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح ـ ٥ أجزاء ـ تحقيق وتصحيح: عبد الرَّحمن محمد عثمان ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٨٠م.

الخطابي (الإمام أبو سليمان حمد بن محمد ـ المتوفى ٣٨٨هـ)

معالم السنن ـ وهو شرح سنن الإمام أبي داود ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨١م.

الدارقطني (الإمام علي بن عمر ٣٠٦ ـ ٣٨٥هـ)

سنن الدارقطني ـ التعليق المغني لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي ـ حديث أكادمي ـ باكستان.

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد ـ المتوفى سنة ١٢٥٥هـ)

نيل الأوطار ـ شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٢.

الصديقي (محمد بن علان ـ المتوفى سنة ١٠٥٧هـ)

دليل الفالحين ـ شرح كتاب رياض الصالحين للإمام النووي ـ رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ـ السعودية ـ ط ٢.

مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية الحراني (٥٩٠ ـ ٦٥٣هـ)
المنتقى من أخبار المصطفى ـ تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي ـ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ـ الرياض ـ السعودية ـ ١٩٨٣م.

مسلم بن الحاج النيسابوري
صحيح مسلم ـ طبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة.

النسائي (الإمام الحافظ أبو عبد الرَّحمن أحمد بن شعيب ـ ت ٣٠٣هـ)
سنن النسائي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٣٠م.

النووي (الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ)
رياض الصالحين ـ تحقيق: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، مراجعة: شعيب الأرناؤوط ـ دار المأمون للتراث ـ دمشق ـ ط ٤ ـ ١٩٨١م.
الأحاديث القدسية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ جزءان ـ ط ١ ـ ١٩٨٣م.

رابعًا: القواميس والمعاجم:

ابن فارس (أبو الحسين أحمد)..
معجم مقاييس اللغة ـ تحقيق: عبد السلام محمد هارون ـ طبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٧٠م.

ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل ـ ت ٧١١ هـ)
لسان العرب ـ تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي ـ دار المعارف ـ القاهرة.

أحمد إبراهيم مهنا (دكتور)
تبويب آي القرآن الكريم من الناحية الموضوعية ـ دار الشعب ـ القاهرة ـ ط ٢ ـ جـ ١ (١٩٨٣م)، جـ٢ (١٩٨٤م).

التهانوي (محمد بن علي)

موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون ـ خياط ـ بيروت (بدون تاريخ) وإن كان في نهاية الكتاب مكتوب طبع في محرم ١٢٧٨هـ ـ ١٨٦١م.

جول لابوم

تفصيل آيات القرآن الكريم ـ ترجمة: محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ طبعة عيسى البابي الحلبي ـ ١٩٥٥م.

الراغب الأصفهاني

المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٦١م.

الشريف الجرجاني

التعريفات ـ طبعة عيسى البابي الحلبي ـ ١٩٣٨م، بيروت ١٩٦٩م.

الفيروزآبادي (مجد الدين)

القاموس المحيط ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ١٩١٣م.

محمد فؤاد عبد الباقي

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ المكتبة الإسلامية ـ استانبول ـ تركيا ـ ١٩٨٢م.

خامسًا: مصادر ومراجع أخرى:

إبراهيم مذكور (دكتور)

في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه ـ دار المعارف ـ ط ٣.

ابن أبي العز الحنفي (صدر الدين علي بن علي بن محمد ـ ٧٣١ ـ ٧٩٢هـ)

شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ـ تحقيق: أحمد محمد شاكر ـ دار التراث ـ القاهرة.

ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)

ـ **درء تعارض العقل والنقل** ـ ١١جزءاً ـ تحقيق: د. محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ السعودية ـ ط ١ ـ ١٩٧٩م.
ـ **الرسائل الكبرى** ـ المطبعة العامرة ـ مصر ـ ط ١ ـ ١٣٢٣هـ.
ـ **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.
ـ **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** ـ مطابع الرياض ـ ١٣٨١هـ.
ـ **شرح العقيدة الواسطية** ـ تحقيق محمد خليل هراس ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة.
ـ **كتاب الرد على المنطقيين** ـ إدارة ترجمان السُّنَّة ـ لاهور ـ باكستان ط ٦ ـ ١٩٨٤م ـ مصورة عن طبعة بمباي ـ نشرة الشيخ عبد الصمد شرف الدين سنة ١٩٤٩م.
ـ **نقض المنطق** ـ تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرَّحمن الصنيج ـ مكتبة السُّنَّة المحمدية ـ القاهرة.
ـ **الفرقان بين الحق والباطل** ـ تحقيق: الشيخ حسين يوسف غزال ـ دار إحياء العلوم ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٣م.
ـ **مجموعة التوحيد** ـ المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة.
ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** ـ ٤ أجزاء ـ رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ـ السعودية.
ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم** ـ مطبعة المدني ـ جدة.

ابن الجوزي البغدادي (الإمام جمال الدين أبو الفرج عبد الرَّحمن ـ ت ٥٩٧هـ)

ـ **تلبيس إبليس** ـ طبعة المنيرية ـ القاهرة.
ـ **الطب الروحاني** ـ تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.
ـ **الوفا بأحوال المصطفى** ـ تصحيح وتعليق: محمد زهيري النجار ـ

المؤسسة السعيدية ـ الرياض.

ابن حزم (الإمام أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦هـ).

ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ـ ٤ أجزاء ـ تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرَّحمن عميرة ـ دار عكاظ ـ السعودية ـ ط ١ ١٩٨٢م.

ـ **الناسخ والمنسوخ** ـ بهامش تفسير الجلالين ـ دار التراث ـ القاهرة.

ـ **الأحكام في أصول الأحكام** ـ دار الحديث بالأزهر ـ ط ١ ـ ١٩٨٤م.

ـ **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** ـ تحقيق د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

ابن الحنبلي (عبد الرَّحمن بن نجم ٥٥٤ ـ ٦٣٤هـ)

استخراج الجدال من القرآن الكريم ـ تحقيق: زاهر بن عواض الألمعي ـ طبعة الفرزدق ـ الرياض ـ ١٤٠١هـ.

ابن خلدون (عبد الرَّحمن ـ ٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ)

مقدمة ابن خلدون ـ دار الفكر ـ بيروت.

ابن رشد (أبو الوليد محمد ـ المتوفى ٥٩٥هـ ـ ١٢٠٦م).

ـ **تهافت التهافت** ـ تحقيق: د. سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة ط ٣.

ـ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ـ تصحيح: مصطفى عبد الجواد ـ طبعة المحمودية ـ القاهرة ـ ط ٣ ـ ١٩٦٨م.

ـ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** ـ تصحيح: مصطفى عبد الجواد، طبعة المكتبة المحمودية ـ القاهرة ـ ط ٣ ـ ١٩٦٨م، طبعة أخرى: تحقيق د. محمد عمارة. دار المعارف ـ ط ٢.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ ـ ١٠٤٩م).

ـ **رسالة المعاد المسماة بالأضحوية** ـ مخطوط دار الكتب رقم ٢٤١ علم كلام.
ـ **كتاب النجاة** ـ طبعة محيـي الدين الكردي ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ط ٢ ـ ١٩٣٨.
ـ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات** ـ مطبعة هندية ـ ط ١ ـ ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م.
ـ **النكت والفوائد (القسم الخاص بالطبيعيات)** ـ نشرة Wilheim Kutsch S. J. بالجامعة الأمريكية ـ بيروت.
ـ **التعليقات** ـ تحقيق د. عبد الرَّحمن بدوي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.
ـ **الإشارات والتنبيهات** ـ شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط ٣ ـ ١٩٦٠م.

ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك ـ المتوفى ٥٨١هـ)
حي بن يقظان ـ تحقيق: د. فيصل بدير عون ـ مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة ـ ١٩٨٣م.

ابن عبد البر (أبو عمر يوسف النمري ـ المتوفى سنة ٤٦٣هـ)
جامع بيان العلم وفضله ـ تصحيح وطبعة إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ـ ١٩٧٨م.

ابن العماد (المتوفى ٨٨٧هـ)
كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر ـ تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم أحمد، د. محمد سليمان داود ـ مؤسسة شباب الجامعة ـ الاسكندرية ـ ١٩٧٧م.

ابن قائد النجدي (المتوفى ١٠٩٧هـ)
نجاة الخلف في اعتقاد السلف ـ تحقيق: د. أبو اليزيد العجمي ـ دار الصحوة ـ القاهرة ـ ١٩٨٥م.

ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم ـ المتوفى ٢٧٦هـ)
ـ **تأويل مشكل القرآن** ـ تحقيق: السيد أحمد صقر ـ طبعة عيسى الحلبي القاهرة ـ ١٩٥٤م.
ـ **كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** ـ ضمن عقائد السلف ـ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ـ ١٩٧١م.

ابن القيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر ـ المتوفى سنة ٧٥١هـ)
أعلام الموقعين عن رب العالمين ـ تصحيح وتعليق إدارة الطباعة المنيرية بالأزهر ـ القاهرة.

ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل ت ٧٧٤هـ)
البداية والنهاية ـ طبعة الفجالة الجديدة ـ القاهرة.

ابن المرتضى اليماني (أبو عبد الله المشهور بابن الوزير ـ ٧٧٥ ـ ٨٤٠هـ)
ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ـ تصحيح جماعة من العلماء بإشراف الناشر ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٤م.

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك ـ المتوفى سنة ٢١٣هـ)
السيرة النبوية لابن هشام ـ تحقيق: د. محمد فهمي السرجاني ـ المكتبة التوفيقية ـ القاهرة.

أبو الوفا التفتازاني (دكتور).
ـ **الإنسان والكون في الإسلام** ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٧٥م.
ـ **علم الكلام وبعض مشكلاته** ـ دار الرائد العربي ـ القاهرة.

أبو اليزيد العجمي (دكتور)
فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد ـ الموقف والمنهاج ـ دار الصحوة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٧م.

أحمد أمين
ضحى الإسلام ـ النهضة المصرية ـ ١٩٥٦.

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)
الرد على الزنادقة والجهمية ـ ضمن عقائد السلف ـ تحقيق: د. علي سامي النشار، عمار الطالبي ـ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ـ ١٩٧١م.

أحمد عبد الرّحمن الشريف (دكتور)
العقيدة الإسلامية بين العقل والعاطفة ـ دار العلم ـ جدة ـ ط ١ ـ ١٩٨٣م.

أحمد محمود صبحي (دكتور)
في علم الكلام ـ دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الاسكندرية ـ ط ٤ ـ ١٩٨٢م.

اخوان الصفا
الرسائل ـ نشرة بطرس البستاني ـ بيروت ـ ١٩٥٧م.

الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ـ ت ٣٢٤هـ).
ـ **الإبانة عن أصول الديانة** ـ تحقيق: د. فوقية حسين محمود ـ دار الأنصار القاهرة ـ ١٩٧٧م.
ـ **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ـ تصحيح ونشر هلموت ريتر ـ توزيع دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط ٣.
ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع** ـ نشرة حمودة غرابة ـ مكتبة الخانجي ١٩٥٥م.

الآمدي (سيف الدين ـ ت ٦٣١هـ)
الأحكام في أصول الأحكام ـ القاهرة ـ ١٩١٤م.

الأيجي (عضد الله والدين القاضي عبد الرّحمن بن أحمد ت ٦٨٠هـ)
المواقف في علم الكلام ـ عالم الكتب ـ بيروت.

الباقلاني (أبو بكر ـ ت ٤٠٣هـ).
ـ **كتاب التمهيد** ـ تصحيح ونشر الأب رتشرد يوسف مكارثي ـ منشورات

جامعة الحكمة في بغداد ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ ١٩٥٧م.
ـ **إعجاز القرآن** ـ أسفل صحائف الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ـ مطبعة البابي الحلبي ـ ط ٤ ـ ١٩٧٨.

بكري الشيخ أمين (دكتور)
التعبير الفني في القرآن ـ دار الشروق ـ بيروت ـ ط ٤ ـ ١٩٨٠م.

البيهقي (الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين ـ المتوفى ٤٥٨هـ)
ـ **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السُّنّة والجماعة** ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٦م.
ـ **كتاب الأسماء والصفات** ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت (بدون تاريخ).

التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر ـ المتوفى ٧٩٢هـ)
شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام ـ كلود سلامة ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٧٤م.

توفيق الطويل (دكتور).
ـ **قصة الصراع بين الدين والفلسفة** ـ دار النهضة العربية ـ ط ٣ ـ ١٩٧٩م.
ـ **الفلسفة في مسارها التاريخي** (كتابك) ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٧م.

الجاحظ (أبو عثمان ـ ت ٢٥٥ هـ)
رسائل الجاحظ ـ تحقيق: عبد السلام هارون مكتبة الخانجي ـ مصر ـ ط ١ ـ ١٩٧٩م.

جمال الدين الدمشقي (الشيخ)
دلائل التوحيد ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.

الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي ـ المتوفى ٤٧٨هـ).
ـ **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: د. علي سامي النشار، د. فيصل

بدير عون، د. سهير محمد مختار ـ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ـ ١٩٦٩م.

ـ **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، الشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ ١٩٥٠م.

ـ **الكافية في الجدل**، تحقيق: د. فوقية حسين محمود ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ ١٩٧٩م.

رؤوف شلبي (دكتور)

منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ ط ٢.

حسن حنفي (دكتور)

دراسات إسلامية ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٢م.

حسن عبد الحميد (دكتور)، محمد مهران (دكتور)

في فلسفة العلوم ومناهج البحث ـ مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٧٩م.

حسني زينة (دكتور)

العقل عند المعتزلة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٠م.

الحسيني أبو فرحة

الفتوحات الربانيّة في التفسير الموضوعي للآيات القرآنية ـ دار الرسالة ـ ط ٢ ـ ١٩٨١م.

حمود بن عبد الله بن حمود التويجري

الرد القويم على المجرم الأثيم ـ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ـ السعودية ـ ط ١ ـ ١٤٠٣هـ.

الذهبي (محمد أحمد بن عثمان ـ المتوفى ٧٤٨هـ)

السيرة النبوية ـ تحقيق حسام الدين القدسي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٢م.

الرازي (فخر الدين بن ضياء الدين عمر ـ ت ٦٠٤هـ).

ـ **أساس التقديس في علم الكلام** ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٣٥م.

ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٩٧٨م.

ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** ـ مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل ـ المتوفى سنة ٥٠٢هـ)

ـ **كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة** ـ تحقيق: د. أبو اليزيد العجمي ـ دار الصحوة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٥م.

ـ **المفردات في غريب القرآن** ـ تحقيق: محمد سيد كيلاني ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٦١م.

رضا سعادة (دكتور)

مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ـ الدار العالمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨١م.

زاهر بن عواض الألمعي (دكتور).

ـ **مناهج الجدل في القرآن الكريم** ـ طبعة الفرزدق ـ الرياض ـ ١٤٠٤هـ.

ـ **دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم** ـ مطابع الفرزدق ـ الرياض ـ ١٤٠٥هـ.

الزركشي (الإمام بدر الدين محمد بن عبد اللّه ـ ت ٧٩٤هـ)

البرهان في علوم القرآن ـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الفكر بيروت ـ ط ٣ ـ ١٩٨٠م.

زكي نجيب محمود (دكتور).
ـ **تجديد الفكر العربي** ـ دار الشروق ـ القاهرة.
ـ **المنطق الوضعي** ـ جـ ١ ـ الأنجلو المصرية ـ ١٩٦١م.

سامي نصر لطف (دكتور).
ـ **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي** ـ مكتبة الحرية الحديثة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٧٨م.
ـ **نماذج من فلسفة الإسلاميين** ـ مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة ـ ١٩٧٧م.

سليمان دنيا (دكتور).
ـ **التفكير الفلسفي الإسلامي** ـ مطبعة السُّنّة المحمدية ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٦٧م.
ـ **الحقيقة في نظر الغزالي** ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط ٤.

سهير فضل الله أبو وافية (دكتورة).
ـ **ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية** ـ رسالة دكتوراه (مخطوط) ـ كلية البنات ـ جامعة عين شمس ـ ١٩٧٤م.
ـ **الفلسفة الإنسانية في الإسلام** ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة.
ـ **فلسفة العمل في الإسلام** ـ دار الكتب ـ القاهرة.
ـ **الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين** ـ دار الكتابة للطباعة والنشر والتوزيع، (بدون تاريخ).
ـ **العقل والوحي** ـ بحث منشور في حولية كلية البنات ـ جامعة عين شمس ـ العدد ١٤ ـ ١٩٨٧م.
ـ **التوحيد في الأديان ـ بحث منشور في حولية كلية البنات ـ جامعة عين شمس ـ العدد ١٤ ـ ١٩٨٧م.**

سيد قطب.
ـ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط ٧ ـ ١٩٨٢م.
ـ **مقومات التصور الإسلامي** ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط ٣ ـ ١٩٨٨م.

السيوطي (الإمام جلال الدين عبد الرَّحمن بن أبي بكر ـ ت ٩١١ هـ).
ـ **الإتقان في علوم القرآن** ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط ٤ ـ ١٩٧٨م.
ـ **الإكليل في استنباط التنزيل**. تحقيق: سيف الدين عبد القادر ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨١م.
ـ **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**. تحقيق: د. علي سامي النشار ـ مكتبة الخانجي ـ ط ١ ـ ١٩٤٧م.
ـ **لباب النقول في أسباب النزول** ـ **بهامش تفسير الجلالين** ـ دار التراث ـ القاهرة.
ـ **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير** ـ جزءان ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي ـ المتوفى سنة ٧٩٠هـ).
ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: د. عبد اللّٰه دراز ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ طبعة المكتبة البخارية ـ القاهرة.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ).
ـ **الملل والنحل**. تحقيق: محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٩٨٢م.
ـ **كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام**. تحقيق: ألفريد جيوم ـ مكتبة المثنى ـ بغداد.

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد ـ ت ١٢٥٥هـ)
إرشاد الفحول ـ طبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٦٦هـ.

شوكت محمد عليان (دكتور)
الإسلام والمكتشفات العلمية ـ مطابع الجزيرة ـ الرياض ـ ط ١ ـ ١٩٨٠م.

صابر طعيمة (دكتور)
العقل والإيمان في الإسلام ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٧٩م.

صالح بن إبراهيم البليهي
الهدى والبيان في أسماء القرآن ـ مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ السعودية ـ ط ١ ـ ١٣٩٧هـ.

صلاح الدين المنجد (دكتور)
الإسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٧٦م.

صلاح عبد القادر البكري
القرآن وبناء الإنسان ـ مطبوعات تهامة ـ جدة ـ ١٩٨٢م.

طاش كبري زادة (أحمد بن مصطفى)
مفتاح السعادة ومصباح السيادة. تحقيق: كامل بكري ـ عبد الوهاب أبو النور ـ القاهرة ـ ١٩٦٨م.

عائشة عبد الرَّحمن (دكتورة).
ـ **القرآن وقضايا الإنسان** ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط ٥ ـ ١٩٨٢م.
ـ **مقدمة في المنهج** ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ جامعة الدول العربية ـ ١٩٧١م.

عادل عبد الحليم
النزعة النقدية عند المعتزلة ـ رسالة ماجستير (مخطوط) ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ ١٩٨٥م.

عاطف العراقي (دكتور).
ـ **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط ٥ ١٩٨٣م.
ـ **ثورة العقل في الفلسفة العربية** ـ دار المعارف ـ ط ٤ ـ ١٩٧٨م.
ـ **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** ـ دار المعارف ـ ط ٤ ـ ١٩٨٤م.
ـ **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد** ـ دار المعارف ـ ط ٢ ـ ١٩٨٤م.

عباس محمود العقاد.
ـ **التفكير فريضة إسلامية** ـ المكتبة العصرية ـ بيروت.
ـ **الله** ـ دار الهلال ـ العدد ٢٠٧ ـ القاهرة ـ ١٩٦٨م.
ـ **الفلسفة القرآنية** ـ المكتبة العصرية ـ بيروت.
ـ **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه** ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة.
ـ **الإنسان في القرآن** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٦٩م.

عبد الحليم محمود (الإمام ـ دكتور).
التفكير الفلسفي في الإسلام ـ دار المعارف ـ القاهرة.

عبد الرَّحمن بدوي (دكتور)
مذاهب الإسلاميين ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٧٩م.

عبد السلام محمد عبده (دكتور)
العقيدة الإسلامية بين العقل والنقل ـ مطبعة الفجر الجديد.

عبد العال سالم مكرم (دكتور)
الفكر الإسلامي بين العقل والوحي ـ دار الشروق ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٢م.

عبد العزيز جاويش
الاسلام دين الفطرة والحرية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٦٨م.

عبد العزيز حمد بن ناصر (الشيخ)
كتاب منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب ـ منشورات دار ثقيف ـ الطائف ـ السعودية ـ ط ٣ ـ ١٩٨٠م.

عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ ـ ١٠٣٧م).
ـ **أصول الدين** ـ مطبعة الدولة ـ استانبول ـ ط ١ ـ ١٩٢٨م.
ـ **الفرق بين الفرق** ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار المعرفة ـ بيروت.

عبد الكريم الخطيب.
ـ **إعجاز القرآن** ـ الإعجاز في دراسات السابقين ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٧٥م.
ـ **الدين ضرورة حياة الإنسان** ـ دار الأصالة ـ الرياض ـ ط ١ ـ ١٩٨١م.
ـ **الإسلام في مواجهة الماديين والملحدين** ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط ٤ ـ ١٩٨٢م.

عبد الكريم عثمان (دكتور)
وظائف النفس عند الغزالي ـ مهرجان الغزالي ـ دمشق ـ ٢٧ ـ ٣١ مارس ١٩٦١م.

عبد الله شحاتة (دكتور)
تفسير الآيات الكونية ـ دار الاعتصام ـ القاهرة.

عبد المجيد الشاذلي (الشيخ)
حد الإسلام وحقيقة الإيمان ـ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ـ جامعة أم القرى ـ مكة ـ ط ١ ـ ١٩٨٣م.

عبد المنعم خلاق (دكتور)
اللقاء بين العلم والدين والإسلام ـ ندوة المولد النبوي الشريف ـ وزارة الشؤون الثقافية ـ القيروان ـ ١٩٧٥م.

عبد المنعم النمر (دكتور)
الاجتهاد ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.

عزمي إسلام (دكتور).
ـ **دراسات في المنطق** ـ مطبوعات جامعة الكويت ـ ١٩٨٥م.
ـ **مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية** ـ مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة ـ ١٩٧٧م.

علي بن أبي طالب (أمير المؤمنين)
نهج البلاغة ـ جمع أبو الحسن محمد بن الحسين المعروف بالشريف

الرضى - شرح الشيخ محمد عبده - تحقيق: محمد أحمد عاشور، محمد البنا - دار مطابع الشعب - القاهرة.

علي جريشة (دكتور)

منهج التفكير الإسلامي - مكتبة وهبة - القاهرة - ط ١ - ١٩٨٦م.

علي حسب الله

أصول التشريع الإسلامي - طبعة المكتب المصري الحديث - ط ٦ - ١٩٨٢م.

علي سامي النشار (دكتور)

- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** - دار الفكر العربي - القاهرة - ط ١ - ١٩٤٧م.
- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** - دار المعارف - جـ١ - ط ٨ - ١٩٨١م.

علي عبد العظيم

فلسفة المعرفة في القرآن الكريم - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - ١٩٧٣م.

عماد الدين خليل (دكتور).

- **تهافت العلمانية** - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٣م.
- **التفسير الإسلامي للتاريخ** - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٤ - ١٩٨٣م.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد - المتوفى ٥٠٥هـ).

- **إحياء علوم الدين** - طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة.
- **قانون التأويل**، تحقيق: محمد زاهر الكوثري - مطبعة الأنوار - القاهرة - ط ١ - ١٩٤٠م.
- كتاب العلم (**من إحياء علوم الدين**) تقديم: د. رضوان السيد، دار اقرأ - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٥م.

ـ كتاب قواعد العقائد (من إحياء علوم الدين) تقديم: د. رضـوان السيد ـ دار اقرأ ـ بيروت ـ ط ٥ ـ ١٩٨٦م.
ـ **القسـطاس المستقيم** ـ تحقيق: الأب فيكتور شلحت اليسـوعي ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٥٩.
ـ **جواهر القرآن** ـ المركز العربي للكتاب ـ دمشق.
ـ **القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي** ـ مكتبة الجندي بمصر ـ بدون تاريخ.
ـ **الاقتصاد في الاعتقاد** ـ مطبعة جريدة الإسلام بمصر سنة ١٣٢٠هـ.
ـ **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** ـ منشورات دار الآفـاق الجديدة ـ بيروت ـ ط ٥ ـ ١٩٨١م.
ـ **المنحول**. تحقيق: محمد حسن هيتو ـ دمشق ـ ١٩٧٠م.
ـ **المعارف العقليّة** ـ تحقيق: عبد الكريم عثمان ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ط ١ ـ ١٩٦٣م.
ـ **المنقذ من الضلال**. تحقيق: د. عبد الحليم محمود ـ دار النصر للطباعة ـ طبعة أخرى: تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، محمد محمد جابر ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة.
ـ **المستصفى** ـ القاهرة ـ ١٣٢٢هـ.
ـ **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: د. سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ ط ٤.
ـ **ميزان العمل**، تعليق: الشيخ محمد مصـطفى أبو العـلا ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة.
ـ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. تحقيق: د. سليمان دنيا ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ط ١ ـ ١٩٦١م.
ـ **محك النظر في المنطق** ـ دار النهضة الحديثة ـ بيروت ـ ١٩٦٦م.
ـ **معيار العلم في فن المنطق** ـ مطبعة كردستان العلمية ـ القاهـرة ـ ١٣٢٩هـ.
ـ **كتاب الأربعين في أصول الدين**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط ٣ ـ ١٩٨٠م.

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد ت ٣٣٩هـ ـ ٩٥٠م).

ـ **كتاب تحصيل السعادة** ـ تحقيق ـ د. جعفر آل ياسين ـ دار الأندلس بيروت، ط ٢ سنة ١٩٨٣م.

ـ **المجموع من مؤلفات الفارابي** ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٠٧م.

ـ **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية** ـ تحقيق: فردريك ديتريص Leiden ١٨٩٢م.

ـ **كتاب في المنطق** ـ الخطابة ـ تحقيق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٦م.

فهد بن عبد الرَّحمن بن سليمان الرومي (دكتور).

ـ **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير** ـ مؤسسة الرسالة ـ الرياض ـ ط ١ ـ ١٩٨١م.

فوقية حسين محمود (دكتورة)

مدخل إلى الفلسفة الإسلامية ـ القاهرة ـ ١٩٨٣م.

فيصل بدير عون (دكتور).

ـ **علم الكلام ومدارسه** ـ مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة ـ ١٩٧٨م.

ـ **فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية** ـ مكتبة الحرية الحديثة ـ القاهرة ـ ١٩٨٠م.

ـ **الفلسفة الإسلامية في المشرق** ـ مكتبة الحرية الحديثة ـ القاهرة ـ ١٩٨٢م.

ـ **نظرية المعرفة عند ابن سينا** ـ مكتبة سعيد رأفت ـ القاهرة ـ ١٩٧٨م.

القاسم الرسّيّ (الإمام القاسم بن إبراهيم إسماعيل ١٦٩ ـ ٢٤٦هـ)

كتاب أصول العدل والتوحيد ـ تحقيق: د. محمد عمارة ـ ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٧١م.

القاضي عبد الجبار (أبو الحسن ـ المتوفى ٤١٥هـ).

ـ **شرح الأصول الخمسة**، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ـ تحقيق: د. عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٦٥م.
ـ **متشابه القرآن**، تحقيق: د. عدنان زرزور ـ دار التراث ـ القاهرة، ١٩٦٩م.
ـ **المختصر في أصول الدين**، تحقيق: د. محمد عمارة (ضمن رسائل العدل والتوحيد) جـ ١ ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٧١م.
ـ **المحيط بالتكليف**، جمع الحسن بن متويه. تحقيق: عمر السيد عزمي ـ مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد سيد ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ١٩٧٢م.
ـ (*)**المغني في أبواب التوحيد والعدل**. حقق بإشراف: د. طه حسين، مراجعة: د. إبراهيم مدكور ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

جـ ١١ **التكليف**، تحقيق: محمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار، ١٩٦٥م.

جـ ١٢ **النظر والمعارف**، تحقيق: د. إبراهيم مدكور ـ إشراف د. طه حسين، ١٩٦٢م.

قدري حافظ طوقان

مقام العقل عند العرب ـ دار المعارف ـ ١٩٦٠م.

الكاندهلوي (محمد يوسف)

حياة الصحابة ـ ط ٢ ـ دار القلم ـ دمشق.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ت ٢٥٣هـ)

(*) سأقتصر على ذكر الأجزاء التي استعنت بها فقط في البحث

رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٥٠م.

الماوردي (أبو الحسن البصري ٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ).

ـ **أعلام النبوة** ـ تعليق: عبد الرَّحمن حسن محمود ـ مكتبة الآداب ـ القاهرة.

ـ **أدب الدُّنيا والدين**، تحقيق: عبد اللَّه أحمد أبو زينة ـ دار الشعب ـ القاهرة ـ ١٩٧٩.

المحاسبي (أبو عبد اللَّه الحارث بن أسد ١٦٥ ـ ٢٤٣هـ).

ـ **كتاب العلم**، تحقيق: محمد العابد مزالي ـ الدار التونسية للنشر ـ ١٩٧٥.

ـ **العقل وفهم القرآن**. تحقيق: د. حسين القوتلي ـ دار الكندي ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ط ٢ ـ ١٩٧٨م.

محسن عبد الحميد (دكتور)

دراسات في أصول تفسير القرآن ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط ٢ ـ ١٩٨٤م.

محمد إبراهيم الفيُّومي (دكتور)

الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ط ١ ـ ١٩٧٦م.

محمد أبو حمدان

طرق الفكر ـ **الاستقراء** ـ **الفلاسفة في الفكر الإسلامي** ـ سلسلة أبحاث ـ دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري ـ ١٩٧٨م.

محمد أبو زهرة (الإمام).

ـ **المعجزة الكبرى** ـ **القرآن** ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

ـ **ابن تيمية** ـ **حياته وعصره** ـ **آراؤه وفقهه** ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

ـ **ابن حزم** ـ **حياته وعصره** ـ **آراؤه وفقهه** ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

ـ **تاريخ الجدل** ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.
ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

محمد البهي (دكتور).
ـ **نحو القرآن** ـ مطابع المختار الإسلامي ـ القاهرة ـ ط ٢ ـ ١٩٨٦م.
ـ **الجانب الإلٰهي من التفكير الإسلامي** ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط ٦ ـ ١٩٨٢م.

محمد التومي (دكتور)
الجدل في القرآن الكريم ـ فعاليته في بناء العقلية الإسلامية ـ الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ـ ١٩٨٠م.

محمد جلال شرف
اللّٰه والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٠م.

محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي
كتاب دلائل التوحيد ـ مراجعة: محمد حجازي ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.

محمد حسين الذهبي (دكتور).
ـ **التفسير والمفسرون** ـ جزءان ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ ط ٢ ـ ١٩٧٦م.
ـ **الوحي والقرآن الكريم** ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٨٦م.

محمد خليل هراس (دكتور)
ابن تيمية السلفي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٤م.

محمد رشاد سالم (دكتور)
المدخل إلى الثقافة الإسلامية ـ دار القلم ـ الكويت ـ ط ٦ ـ ١٩٨٢م.

محمد سعيد رمضان البوطي (دكتور).
ـ **من روائع القرآن** ـ مكتبة الفارابي ـ ط ٥ ـ ١٩٧٧م.
ـ **كبرى اليقينيات الكونية** ـ وجود الخالق ووظيفة المخلوق ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ط ٨ ـ ١٤٠٢هـ.
محمد السيد الجليند (دكتور).
ـ **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي** ـ مطبعة الحلبي ـ القاهرة ـ ط ٢ ـ ١٩٨١م..
ـ **قضية التوحيد بين الدين والفلسفة** ـ مطبعة التقدم ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م.
ـ **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان** ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م.
ـ **الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل** ـ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٣م.
محمد الصادق عرجون (دكتور)
القرآن العظيم ـ هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٩٦٦م.
محمد الصباغ
لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.
محمد عبد اللّٰه دراز (دكتور).
ـ **النبأ العظيم** ـ دار القلم ـ الكويت ـ ط ٢ ـ ١٩٧٠م.
ـ **الدين** ـ دار القلم ـ الكويت ـ ١٩٨٢م.
محمد عبد اللّٰه الشرقاوي (دكتور).
ـ **القرآن والكون** ـ مكتبة الزهراء ـ القاهرة.
ـ **في الفلسفة العامة** ـ دراسة ونقد ـ مكتبة الزهراء ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م.
محمد عبد العظيم الزرقاني
مناهل العرفان في علوم القرآن ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط ٣.

محمد عبدة (الإمام).
ـ **رسالة التوحيد** ـ تقديم: الشيخ حسين الغزالي ـ دار إحياء العلوم ـ بيروت ـ ط ٣ ـ ١٩٧٩م ـ وطبعة أخرى لدار المنار.
ـ **الأعمال الكاملة** ـ تحقيق: د. محمد عمارة ـ طبعة بيروت ـ ١٩٧٢م.
ـ **الإسلام دين العلم والمدنية** ـ دراسة: د. عاطف العراقي ـ سينا للنشر ـ القاهرة.

محمد عبد الهادي أبو ريدة (دكتور).
ـ **الإيمان بالله في عصر العلم** ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلد الأول ـ العدد الأول سنة ١٩٦٩م.
ـ **العلم والمعرفة** (تحت الطبع).
ـ **التوحيد في الإسلام** ـ بحث ضمن الندوة الدولية حول مفهوم التوحيد في الإسلام والمسيحية ـ روما ١٧ ـ ١٩ نوفمبر ١٩٨١م.

محمد علي أبو ريان (دكتور).
ـ **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ـ المقدمات ـ علم الكلام ـ الفلسفة الإسلامية ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٧٣م.

محمد علي الجوزو (دكتور)
مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنّة ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٣م.

محمد علي الصابوني
التبيان في علوم القرآن ـ دار عمر بن الخطاب ـ الاسكندرية ـ ط ١ ـ ١٩٧٠م.

محمد عمارة (دكتور).
ـ **المعتزلة والقرآن** ـ بحث منشور ضمن «القرآن نظرة عصرية جديدة» ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٧٢م.
ـ **الإسلام وقضايا العصر** ـ دار الوحدة ـ بيروت ـ ١٩٨٤م.

ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط ٢ ـ ١٩٨٨م.
ـ معالم المنهج الإسلامي (تحت الطبع).
ـ الغزو الفكري ـ وهم أم حقيقة ـ إصدار الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف.

محمد الغزالي
عقيدة المسلم ـ دار الكتب الإسلامية ـ دار التوفيق النموذجية ـ القاهرة ـ ط ٤ ـ ١٩٨٤م.

محمد فتحي الشنيطي (دكتور)
المعرفة ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ ط ٥ ـ ١٩٨١م.

محمد قطب
منهج التربية الإسلامية ـ جـ١ (في النظرية ـ ط ١٠)، جـ٢ (في التطبيق ـ ط ٧) دار الشروق ـ القاهرة ـ ١٩٨٧م.

محمد كمال جعفر (دكتور)
من قضايا الفكر الإسلامي ـ مكتبة دار العلوم ـ القاهرة ـ ١٩٧٨م.

محمد متولي الشعراوي (الشيخ)
عقيدة المسلم ـ مكتبة التراث الإسلامي.

محمد يوسف موسى (دكتور).
ـ القرآن والفلسفة ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٦٦م.
ـ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ـ دار المعارف ـ ط ٢ ـ ١٩٦٨م.
ـ الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ـ مكتبة الفلاح ـ الكويت ـ ط ٣ ـ ١٩٧٨م.

محمود بن الشريف (دكتور)
الأديان في القرآن ـ دار المعارف ـ ط ٦ ـ ١٩٨٦م.

محمود حمدي زقزوق (دكتور)
دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي - بحث منشور في حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قطر - ١٩٨١م.

محمود شلتوت (الإمام)
الإسلام عقيدة وشريعة - دار الشروق - القاهرة - ط ١٤ - ١٩٨٧م.

محمود قاسم (دكتور).
- المنطق الحديث ومناهج البحث - الأنجلو المصرية - ط ٢ - ١٩٥٣م.
- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام - الأنجلو المصرية - ١٩٥٤م.
- دراسات في الفلسفة الإسلامية - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٦٧م.

مصطفى حلمي (دكتور).
- منهج علماء الحديث والسُّنّة في أصول الدين (علم الكلام) - دار الدعوة - الاسكندرية.
- قواعد المنهج السلفي - دار الدعوة - الاسكندرية - ط ٢ - ١٩٨٤م.
- الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة - دار الدعوة - الاسكندرية - ط ٣ - ١٩٨٦م.
- السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية - دار الدعوة - الاسكندرية.

مصطفى صبري
موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط ٢ - ١٩٨١م.

مصطفى عبد الرازق (الشيخ)
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ٢ - ١٩٥٩م.

مصطفى محمود (دكتور)
حوار مع صديقي الملحد ـ مطابع روز اليوسف ـ القاهرة، ط ٧.

المكلاتي (أبو الحجاج يوسف ـ المتوفى سنة ٦٢٦هـ)
كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: د. فوقية حسين محمود ـ توزيع دار الأنصار ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٧٧م.

مناع القطان
مباحث في علوم القرآن ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ١٢ ـ ١٩٨٣م.

نديم الجسر (الشيخ)
قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ـ لبنان.

وزارة الشؤون الثقافية ـ تونس
العلم والإيمان في الإسلام ـ دراسات قدّمت في ندوة المولد النبوي الشريف بالقيروان ـ سنة ١٩٧٥ ـ ونشرت في مجلة الحياة الثقافية ١٩٧٦م.

يحيى بن الحسين (الإمام ـ المتوفى ٢٩٨هـ)
رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د. محمد عمارة ـ دار الهلال ـ ١٩٧١م.

يحيى هويدي (دكتور)
دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ـ دار الثقافة ـ مصر ـ ط ٢ ـ ١٩٧٩م.

يوسف القرضاوي (دكتور)
الرسول والعلم ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٤م.

سادسًا: كتب مترجمة:

اجنتس جولد تسهر.
ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام** ـ ترجمة: د. محمد يوسف موسى،

د. علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق - دار الكتب الحديثة - مصر - ط ٢ - ١٩٥٩م.
- **مذاهب التفسير الإسلامي** - ترجمة: د. عبد الحليم النجار - دار اقرأ - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٣م.

أرسطوطاليس.
- **في النفس** - ترجمة: د. عبد الرَّحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤م.

أندريه كريسون
المشكلة الأخلاقية والفلاسفة - ترجمة: د. عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري - دار الشعب - القاهرة - ١٩٧٩م.

برتراند رسل
الفلسفة بنظرة علمية - تعريب: د. زكي نجيب محمود، القاهرة - ١٩٦٠م.

جوتييه (ليون)
المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - ترجمة: محمد يوسف موسى - دار الكتب الأهلية - القاهرة - ١٩٤٥م.

جول لابوم
تفصيل آيات القرآن الكريم - ترجمة: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - طبعة عيسى البابي الحلبي - ١٩٥٥م.

دي بور
تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة - ط ٤ - ١٩٥٧م.

عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي
التحفة الأثني عشرية - ترجمة: غلام محمد بن محيي الدين بن عمر

الأسلمي سنة ١٢٢٧هـ، اختصار: السيد محمود شكري الألوسي سنة ١٣٠١هـ - إدارة البحوث الإسلامية والدعوة والافتاء بالجامعة السلفية - بنارس - الهند - ١٩٨٣م.

لوتيج منجنشتين

رسالة منطقية فلسفية - ترجمة: د. عزمي إسلام.

لويس غرويه، ج. قنواتي

فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية - ترجمة: د. صبحي الصالح د. فريد جبر - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٨م.

ليكونت ديو نوي

مصير البشرية - ترجمة: أحمد عزت طه، عصام طه - مطابع فتى العرب دمشق.

مالك بن نبي

الظاهرة القرآنية - ترجمة: د. عبد الصبور شاهين - ندوة مالك بن نبي دار الفكر - دمشق -١٩٨١م.

محمد عبد الله دراز (دكتور).

- **دستور الأخلاق في القرآن** - تعريب وتحقيق: د. عبد الصبور شاهين مراجعة: د. السيد محمد بدوي - دار البحوث العلمية - الكويت - ط ٤ - ١٩٨٢م.
- **مدخل إلى القرآن الكريم** - ترجمة: محمد عبد العظيم علي - مراجعة: د. السيد محمد بدوي - دار القلم - الكويت - ط ١ - ١٩٧١م.

موريس بوكاي

القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دار المعارف - القاهرة.

نخبة من العلماء الأمريكيين

الله يتجلى في عصر العلم - ترجمة: د. الدمرداش عبد الحميد سرحان -

مراجعة د. محمد جمال الدين الفندي ـ دار الاتحاد العربي للطباعة ـ القاهرة ـ ط ٣ ـ ١٩٦٨م.

هنري كوربان

تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة: الإمام موسى الصدر، عارف تامر ـ عويدات ـ بيروت ـ ١٩٦٦م.

وليم جيمس

العقل والدين، ترجمة: د. محمود حب الله، طبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٤٩م.

سابعًا: المراجع الأجنبية:

Aristotle:

De Anima, with translation, Introduction and Notes, R. D. Hicks, M. A. Cambridge Univ. Press, 1907.

Gragg, Kenneth:

The Mind of the Quran; Chapters in Reflection.
London - George Allen & Unwin Ltd., 1973.

Montgomery Watt, W.

Islamic Philosophy and Theology.
Edinburgh at the University Press, G. Britain, 1979.

Munk

Mélanges de Philosophic Juive et Arabe, Paris, 1955.

Nasr, Sayyed Hossein:

Islamic Life and Thought.
George Allen & Unwin Ltd., London, 1981.

Seale, Morris S.

Muslim Theology, A Study of Origins to the church Fathers.
Luzac and Company Ltd., London, 2nd Ed., 1980.

Tennemann, G.

Manuel de l'Histoire de la Philos.
Trad. Franc. Par. V. Causin, Paris. 1899.

Waddy, Charis.
The Muslim Mind.
Longman Group Ltd. London & N. W., 1975.

Wansbrough, John.
Quranic Studies; Sources and Methods of Scriptural Interpretation.
Oxford University Press, 1977.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا:

المكتب العربي المتحد

United Arab Bureau
P.O. Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي

Islamic Book Service
10900 W. Washington St
Indianapolis, IN 46231 U.S.A.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا:

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244--944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الاعلام الإسلامي

Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية:

الدار العالمية للكتاب الاسلامي
ص. ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون 0818-465-1 (966)
فاكس 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب ٩٤٨٩ ـ عمان
تليفون 639992-6 (962)
فاكس 611420-6 (962)

لبنان:

المكتب العربي المتحد
ص.ب 135888 بيروت
تيلفون 807779
تيلكس 21665LE

المغرب:

دار الأمان للنشر والتوزيع
4، زنقة المامونية
الرباط
تليفون 723276 (7-212)

مصر:

المعهد العالمي للفكر الاسلامي
٢٦ ـ ب شارع الجزيرة الوسطى
الزمالك ـ القاهرة
تليفون 9520-340 (202)
فاكس 9520-340 (202)

الهند:

Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

